A.H. MASLOW

Religii, valori și experiențe de vârf

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

PPT

TREI

PSIHOLOGIA
PENTRU
TOȚI

Colecție coordonată de
SIMONA REGHINTOVSCHI

A.H. MASLOW

Religii, valori și experiențe de vârf

Traducere din engleză de
Vlad Vedeanu

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

PPT

TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

REDACTOR
Manuela Sofia Nicolae

COPERTA
Faber Studio

DIRECTOR PRODUCȚIE
Cristian Claudiu Coban

DTP
Florin Paraschiv

CORECTURĂ
Duşa Udrea-Boborel
Rodica Petcu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MASLOW, ABRAHAM H
Religii, valori şi experienţe de vârf / Abraham H. Maslow; trad.: Vlad Vedeanu. – Bucureşti: Editura Trei, 2017
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-40-0240-2

I. Vedeanu, Vlad (trad.)

159.9

ISBN 978-606-40-0240-2

Titlul original: *Religions, Values, and Peak-Experiences*
Autor: Abraham H. Maslow

Copyright © Kappa Delta Pi, 1964
Preface copyright © Viking Penguin Inc., 1970

All rights reserved including the right of reproduction in whole or in part in any form.

This edition published by arrangement with Penguin Books, an imprint of Penguin Publishing Group, a division of Penguin Random House LLC.

Copyright © Editura Trei, 2017
pentru prezenta ediţie

O.P. 16, Ghişeul 1, C.P. 0490, Bucureşti
Tel.: +4 021 300 60 90;
Fax: +4 0372 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

Acest eseu le este dedicat lui Andy
şi Mary Kay

CUPRINS

Introducerea editorului 9
Prefață 11

I. Introducere 22
II. Știință dihotomizată şi religie dihotomizată..... 30
III. Experiența „fundamental religioasă" sau „transcendentă"..... 38
IV. Pericole organizaționale pentru experiențe transcendente 48
V. Speranța, scepticismul şi natura mai înaltă a omului 54
VI. Știința şi liberalii religioşi şi nonteiştii 58
VII. Educație lipsită de valori? 66
VIII. Concluzii 72

Anexa A. Aspecte religioase ale experiențelor de vârf..... 77
Anexa B. A treia psihologie 87
Anexa C. Formulări etnocentrice ale experiențelor de vârf.. 90
Anexa D. Care este validitatea cunoaşterii obținute în experiențele de vârf? 92

Anexa E. Prefață la New knowledge in human values (Noua cunoaştere a valorilor umane) 99
Anexa F. Comunicări rapsodice, izomorfice 101
Anexa G. Valorile-F ca descrieri ale percepției din experiențele de vârf 108
Anexa H. Motive naturale pentru a prefera valorile de dezvoltare în devafoarea valorilor de regresie în condiții bune 113
Anexa I. Un exemplu de analiză-F 120
Bibliografie 133

INTRODUCEREA EDITORULUI

Lumea a cunoscut o comunicare mai intensivă între filosofiile politice şi economice, între ştiinţele sociale, între religii, între ştiinţele fizice şi între oameni în general. Deşi există diferenţe individuale în dezvoltarea culturală şi materială a naţiunilor lumii, în ştiinţele sociale şi fizice a avut loc o mişcare din ce în ce mai accentuată înspre stabilirea unei filosofii mondiale.

Concomitent cu această amplificare a comunicării internaţionale şi cu unitatea pe care a adus-o în ştiinţe şi odată cu nivelul mai redus de acord pe care l-a generat în rândurile teoreticienilor politici şi sociali, a apărut o atitudine din ce în ce mai favorabilă unei mai bune comunicări între religiile lumii, dacă nu unităţii acestora. Grupurile protestante şi-au abandonat sau sunt în procesul de a-şi abandona viziunile strict sectariste. Consiliul Ecumenic a adus schimbări care, deşi până acum se referă în mare la proceduri, oferă promisiunea unei mai bune comunicări globale între Biserica Romano-Catolică şi alte culte. Şi s-au făcut şi se fac eforturi de reconciliere a perspectivelor marilor lideri religioşi ai tuturor religiilor majore — iudaică, musulmană, creştină, budistă şi hinduistă —, religii care, în trecut, au fost văzute de

credincioşi ca fiind fondate pe revelaţia directă a fiinţei supreme unui profet pământean ales.

Din punct de vedere tradiţional, religia ţine de spirit; ştiinţa, de corp; şi a fost o mare prăpastie filosofică între cunoaşterea corpului şi cunoaşterea spiritului. Ştiinţele naturale şi religia au fost în general considerate ca duşmani fireşti şi veşnici.

William James, prin psihologia sa, mai ales prin *Tipurile experienţei religioase*, şi John Dewey, prin a sa *A Common Faith* (O credinţă comună), au influenţat semnificativ perspectivele doctorului Maslow în acest al 35-lea volum din „seria de prelegeri Kappa Delta Pi." În dezacord cu adepţii profeţilor care au susţinut revelaţia directă a lui Dumnezeu şi cu oamenii de ştiinţă din secolul al XIX-lea care au negat nu doar revelaţia directă, ci şi pe Dumnezeu însuşi, autorul declară că aceste revelaţii au fost, în cuvintele lui, „experienţe de vârf", specifice nu numai emisarilor aleşi ai lui Dumnezeu, ci omenirii în general. Dr. Maslow consideră că aceste revelaţii sunt fenomene valide psihologic, care merită să fie studiate mai degrabă ştiinţific decât metafizic — sunt esenţiale pentru o mai bună înţelegere a unui aspect cu deosebire „uman" al existenţei omului.

Acest volum apare ca o contribuţie la gândirea filosofică şi ştiinţifică, asemenea unei interpretări a unui aspect fundamental al vieţii, ca un pas spre o mai bună înţelegere între religiile lumii şi ca un posibil program de dezvoltare a unei relaţii sănătoase între ştiinţa modernă şi teologia modernă.

E. I. F. Williams, Editor
Publicaţiile Kappa Delta Pi

PREFAȚĂ

De la încheierea acestei cărți a fost mare tumult în lume, prin urmare, au fost şi multe de învățat. Câteva dintre lecțiile pe care le-am învățat sunt relevante aici, cu siguranță în sensul în care reprezintă adaosuri utile la principala teză a cărții. Sau poate ar trebui să le numesc avertismente față de *utilizările* peste măsură de exagerate, primejdioase şi unilaterale ale acestei teze. Desigur, acesta este un pericol uzual pentru gânditorii care încearcă să aibă o abordare holistică, integrativă şi cuprinzătoare. Inevitabil, învață că majoritatea oamenilor gândesc atomist, în termeni de ori-ori, alb-negru, totul sau nimic, în termeni de excludere şi separare reciprocă. Un bun exemplu pentru lucrurile despre care vorbesc este mama care, de ziua fiului său, i-a oferit două cravate. Când el şi-a pus una dintre ele ca să-i facă pe plac, ea l-a întrebat cu tristețe: „Dar de ce deteşti cealaltă cravată?"

Cred că cel mai bun mod prin care îmi pot expune avertismentul împotriva polarizării şi dihotomizării este să adopt o abordare istorică. Văd în istoria multor religii organizate tendința de a dezvolta două aripi extreme: cea „mistică" şi individuală pe de o parte, cea legalistă

şi organizațională pe de altă parte. Persoana profund şi autentic religioasă integrează aceste tendințe cu uşurință şi în mod automat. Formele, ritualurile, ceremoniile şi formulele verbale cu care a fost crescută rămân pentru ea înrădăcinate experiențial, semnificative simbolic, arhetipale, unificatoare. O astfel de persoană ar putea să aibă aceleaşi mişcări şi comportamente cu ale mai numeroşilor săi coreligionari, dar nu este niciodată *redusă* la comportamental, după cum se întâmplă cu majoritatea celorlalți. Cei mai mulți oameni pierd sau uită experiența subiectiv religioasă şi redefinesc Religia[1] ca fiind o serie de obiceiuri, comportamente, dogme, forme, care, la extrem, devin întru totul legaliste şi birocratice, goale, convenționale şi, în cel mai pur sens al cuvântului, antireligioase. Experiența mistică, iluminarea, marea trezire, alături de profetul charismatic care a inițiat întregul proces, sunt uitate, pierdute sau transformate în opusul lor. În cele din urmă, Religia organizată, bisericile pot deveni marii dușmani ai experienței religioase şi ai celui ce trăieşte experiența religioasă. Aceasta este principala teză a cărții de față.

Dar şi cealaltă aripă, cea mistică (sau experiențială), are la rândul ei propriile capcane pe care nu le-am accentuat îndeajuns. Aşa cum tipul mai apolinic poate vira spre extrema de a fi redus doar la comportamental, tot aşa tipul mistic riscă să fie redus doar la experiențial. Pentru bucuria şi minunația extazelor şi experiențelor sale de vârf, ar putea fi tentat să le *caute*, *ad hoc,* şi să le valorizeze într-o manieră exclusivistă, ca fiind unicele sau măcar cele mai de preț bunuri ale vieții, renunțând la

[1] Am găsit util să fac diferența dintre experiența şi atitudinea religioasă subiectivă şi naturală, pe de o parte, şi Religiile instituționalizate, convenționale, organizate, pe de altă parte, utilizând minuscula pentru prima (denumind-o „religie cu r mic") şi majuscula pentru „Religie cu R mare".

alte criterii pentru bine şi rău. Concentrat asupra acestor minunate experienţe subiective, ar putea fi în pericolul de a se îndepărta de lume şi de alţi oameni în căutarea sa de declanşatori ai experienţelor de vârf, *orice* declanşatori. Într-un cuvânt, în loc să fie provizoriu preocupat de sine şi aflat într-o căutare interioară, s-ar putea să devină o persoană pur şi simplu egoistă, căutându-şi propria mântuire, încercând să ajungă în „rai" chiar dacă alţi oameni nu pot să ajungă şi, în cele din urmă, poate chiar *folosind* alţi oameni ca declanşatori, ca mijloace în slujba scopului unic de atingere a stărilor mai înalte de conştiinţă. Într-un cuvânt, s-ar putea să devină nu doar egoist, ci şi rău. Am impresia, din istoria misticismului, că această tendinţă poate uneori să sfârşească în mârşăvie, josnicie, pierderea compasiunii sau chiar în extrema sadismului.

De-a lungul istoriei, o altă capcană posibilă pentru misticii (polarizanţi) a fost primejdia nevoii de a amplifica declanşatorii, ca să spun aşa. Adică este nevoie de stimuli din ce în ce mai puternici pentru obţinerea aceleiaşi reacţii. Dacă *unicul* bine în viaţă ajunge să fie experienţa de vârf şi dacă toate mijloacele în slujba acestui scop ajung să fie bune şi dacă mai multe experienţe de vârf sunt mai bune decât mai puţine, atunci persoana poate să *forţeze* lucrurile, să depună eforturi, să se străduiască şi să vâneze şi să lupte pentru aceste experienţe. Aşa că ele au trecut adesea în magie, în secret şi ezoteric, în exotic, ocult, în dramatic şi istovitor, în primejdie şi sectarism. Deschiderea sănătoasă faţă de misterios, recunoaşterea cu modestie realistă a faptului că nu ştim prea multe, acceptarea umilă şi recunoscătoare a graţiei divine şi a norocului chior — toate acestea se pot preschimba în antiraţional, antiempiric, antiştiinţific, antiverbal, anticonceptual. Se poate ca experienţa de vârf să fie apoi înălţată la rangul de cea mai bună sau chiar *singura* cale

spre cunoaştere şi s-ar putea astfel să fie aruncate deoparte toate testele şi verificările *validităţii* iluminării.

Este negată posibilitatea ca vocile interioare, „revelaţiile" să fie greşite, o lecţie a istoriei care ar trebui să fie limpede ca lumina zilei şi apoi nu mai rămâne nicio modalitate de a descoperi dacă vocile dinăuntru sunt vocile binelui sau ale răului. (*Sfânta Ioana* de George Bernard Shaw abordează această problemă.) Spontaneitatea (impulsurile celui mai bun sine al nostru) este confundată cu impulsivitatea şi punerea în act (impulsurile sinelui nostru bolnav) şi apoi nu se mai poate face diferenţa.

Nerăbdarea (mai ales nerăbdarea constitutivă a tinereţii) impune scurtături de toate felurile. Drogurile, care pot fi de ajutor când sunt utilizate cu înţelepciune, devin periculoase dacă sunt folosite prosteşte. Intuiţia instantanee devine „totul", iar „perlaborarea" răbdătoare şi disciplinată este amânată sau devalorizată. În loc să fim „surprinşi de bucurie", „stimularea" este programată, promisă, anunţată, vândută, este adusă în fiinţă prin înşelăciune şi poate ajunge să fie privită ca un bun de consum. Iubirea sexuală, cu siguranţă una dintre căile posibile de trăire a sacrului, poate să devină simplu „act sexual", adică desacralizată. „Tehnici" din ce în ce mai exotice, mai artificiale, mai căznite pot să fie împinse din ce în ce mai departe până când devin *necesare* şi apar istovirea şi impotenţa.

Căutarea exoticului, straniului, neobişnuitului, extraordinarului a luat adesea forma pelerinajului, a îndepărtării de lume, a „Călătoriei spre Soare-Răsare", spre o altă ţară sau spre o Religie diferită. Marea lecţie a adevăraţilor mistici, a călugărilor zen, iar acum şi a psihologilor specializaţi în psihologia umanistă şi transpersonală — faptul că sacrul este *în* obişnuit, că poate fi găsit în viaţa

cotidiană, în prieteni, familie şi vecini, în propria grădină, şi că o călătorie s-ar putea să fie o *fugă* de confruntarea cu sacrul —, această lecție poate fi pierdută cu uşurință. Pentru mine, căutarea altundeva a miracolelor este un semn sigur de ignorare a faptului că *totul* este miraculos.

Respingerea unei caste preoțeşti care se pretindea custode exclusiv a unei linii directe cu sacrul a fost, în opinia mea, un mare pas înainte în emanciparea omenirii, iar pentru asta trebuie să le mulțumim — printre alții — misticilor. Dar această intuiție întemeiată poate fi şi rău folosită dacă este dihotomizată şi exagerată de oameni nesăbuiți. Ei pot să o distorsioneze şi să facă din ea o respingere a ghidului, a învățătorului, a înțeleptului, a terapeutului, a consilierului, a vârsticului, a celui ce oferă ajutor pe calea actualizării sinelui şi pe tărâmul Ființei. Acesta este adesea un mare pericol şi este întotdeauna un handicap nenecesar.

Pentru a rezuma, apolinicul sănătos (ceea ce înseamnă integrat cu dionisiacul sănătos) poate fi patologizat într-o boală obsesiv-compulsivă extremă, exagerată şi dihotomizată. Dar şi dionisiacul sănătos (ceea ce înseamnă integrat cu apolonicul sănătos) poate fi patologizat la extrem în isterie, cu toate simptomele *sale*.[2]

Evident, ceea ce sugerez aici este o atitudine şi un mod de gândire cuprinzător şi holistic. Nu doar că experimentalul trebuie subliniat şi readus în psihologie şi filosofie ca *oponent* a ceea ce nu este decât abstract şi abscons, împotriva aprioricului, a ceea ce eu am numit „cuvinte pline de heliu". Mai trebuie şi ca apoi să fie *integrat* în abstract şi verbal, adică trebuie să facem loc „conceptelor bazate pe experiență" şi „cuvintelor pline de experiență", adică unei rațiuni bazate pe experiență, în

---

2 „Outsider" de Colin Wilson va oferi toate exemplele necesare.

contrast cu raţiunea apriorică pe care aproape am ajuns să o identificăm cu raţiunea însăşi.

Acelaşi lucru e valabil pentru relaţiile dintre experienţialism şi reformă socială. Oamenii cu vederi înguste fac din acestea lucruri opuse, care se exclud reciproc. Desigur, din punct de vedere istoric, asta s-a întâmplat adesea şi încă se întâmplă astăzi în multe locuri. Dar nu trebuie să se întâmple. Este o greşeală, o eroare atomistă, un exemplu de dihotomizare şi patologizare care merge mână în mână cu imaturitatea. Faptul empiric este că oamenii aflaţi în procesul de actualizare a sinelui, aceia dintre noi în cea mai mare măsură experienţiali, sunt şi cei mai plini de compasiune, cei care îmbunătăţesc şi reformează cel mai mult societatea, cei mai *eficienţi* luptători ai noştri împotriva nedreptăţii, inegalităţii, sclaviei, cruzimii, exploatării (şi cei mai buni luptători ai noştri *pentru* excelenţă, eficienţă, competenţă). Şi devine din ce în ce mai clar şi că cei mai buni „ajutători" sunt persoanele cele mai pe deplin umane. Ceea ce aş putea numi calea bodhisattvică este o *integrare* a autoperfecţionării şi a zelului social, cu alte cuvinte, cel mai adecvat mod de a deveni un „ajutător" mai bun este de a deveni o persoană mai bună. Dar un aspect necesar al transformării într-o persoană mai bună este *oferirea* ajutorului pentru alţi oameni. Aşa că ambele pot şi trebuie să fie îndeplinite simultan. (Întrebarea „Care e prima?" este o întrebare atomistă.)

În acest context, doresc să trimit la demonstraţia mea din Prefaţa ediţiei revizuite (1970) a cărţii mele *Motivaţie şi personalitate* (59)[3], conform căreia zelul normativ *nu* este incompatibil cu obiectivitatea ştiinţifică, ci poate fi integrat acesteia, ducând la o formă mai elevată de obiectivitate, obiectivitatea taoistă.

[3] Numerele dintre paranteze trimit la intrări din bibliografie.

Toate acestea înseamnă: religia cu r mic este destul de compatibilă, la nivelurile mai înalte ale dezvoltării personale, cu raţiunea, ştiinţa, implicarea socială. Nu numai atât, ci poate, în principiu, să integreze destul de simplu animalitatea, materialitatea şi egoismul sănătos cu transcendentul, spiritualitatea şi axiologicul natural. (Vezi articolul meu „A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life", *Journal of Humanistic Psychology*, 1967, VII, 93–127).

Consider acum, şi din alte motive, că această carte a fost prea părtinitoare faţă de individualism şi prea aspră faţă de grupuri, organizaţii şi comunităţi. Chiar în aceşti şase sau şapte ani din urmă am învăţat să nu considerăm organizaţiile ca fiind în mod *necesar* birocratice, pe măsură ce am învăţat mai multe despre tipurile de grupuri umaniste, centrate pe îndeplinirea nevoilor, din, de exemplu, cercetarea asupra dezvoltării organizaţiilor şi din Teoria Y a managementului resurselor umane, din experienţa care se acumulează rapid cu grupuri de formare, grupuri de întâlnire şi grupuri de dezvoltare personală, din succesele realizate de comunitatea Synanon, de kibbuţurile israeliene etc. (Vezi lista mea a Eupsychian Network, anexă a ediţiei revizuite [1968] a cărţii mele *Toward a Psychology of Being* [70].)

De fapt, din multe motive empirice, pot afirma cu mai multă siguranţă decât am făcut-o vreodată că trebuinţele umane fundamentale pot fi satisfăcute *doar* de către şi prin alte fiinţe umane, adică prin societate. Trebuinţa de comunitate (apartenenţă, contact, integrare în grupuri) este în sine o trebuinţă fundamentală. Singurătatea, izolarea, ostracizarea, respingerea de către grup — acestea nu sunt numai dureroase, ci şi patogene. Şi desigur că se ştie de zeci de ani că apartenenţa la specia umană a

bebeluşului este doar o potenţialitate şi trebuie actualizată de către societate.

Studiul meu asupra eşecului celor mai utopice strădanii m-a învăţat să pun însăşi întrebările de bază într-un mod care să fie mai practic şi care să facă posibilă cercetarea. „Cât de bună este societatea pe care o permite natura umană?" şi „Cât de bună este natura umană pe care o permite societatea?" (Pentru implicaţiile acestui mod de a pune întrebări, vezi cartea mea *Eupsychian Management: A Journal* [1965] [69] şi articolul meu „Some Fundamental Questions that Face the Normative Social Psychologist", *Journal of Humanistic Psychology*, 1968, VIII.)

În cele din urmă, doresc să acord acum mai multă atenţie materialului despre experienţe de vârf, nu doar despre experienţele-nadir[4], terapia psihedelică a lui Groff, confruntările cu şi amânarea morţii, viziunile postoperatorii etc., ci şi materialului despre „experienţa de platou". Aceasta înseamnă seninătate şi calm mai degrabă decât un răspuns puternic emoţional, intens, autonom la miraculos, la minunat, la sacralizat, la Unificator, la valorile F. După câte ştiu acum, experienţa intensă de platou are *întotdeauna* un element noetic şi cognitiv, ceea ce nu este totdeauna cazul în privinţa experienţelor de vârf, care pot fi exclusiv emoţionale. Este mult mai voluntară decât experienţele de vârf. O persoană poate învăţa să vadă în acest mod Unificator aproape după placul inimii. Aceasta devine atunci observare, apreciere, ceea ce s-ar putea numi extaz senin, cognitiv care poate avea totuşi caracteristica relaxării şi leneviei.

[4] Experienţe de suferinţă emoţională, pierdere, înfrângere şi alte stări aparent indezirabile. Maslow a observat că, pentru unii oameni, acestea reprezintă un potenţial uriaş de dezvoltare. (*N.red.*)

În experiența de vârf este mai degrabă surprindere și neîncredere și șoc estetic, mai degrabă însușirea experienței de a fi trăită pentru *prima dată*. Am arătat în altă parte că un corp și un sistem nervos îmbătrânit este mai puțin capabil să tolereze o experiență de vârf cu adevărat cutremurătoare. Adaug aici că înaintarea în vârstă și îmbătrânirea înseamnă la rândul lor o oarecare pierdere a lucrurilor care se întâmplă pentru prima dată, a noutății, a simplei neașteptări și surprinderi.

Experiența de vârf și cea de platou se deosebesc și prin relația lor cu moartea. Experiența de vârf în sine poate adesea să fie numită pe bună dreptate o „mică moarte" și, în anumite sensuri, o renaștere. Experiența de platou, mai puțin intensă, este trăită mai adesea ca bucurie și fericire pură, ca în cazul, să spunem, unei mame care stă liniștită și își privește neîncetat copilul cum se joacă, fiind uimită, minunându-se, filosofând, nevenindu-i să creadă. Ea poată să trăiască această experiență mai degrabă ca fiind foarte plăcută, constantă, contemplativă decât ca fiind ceva asemănător unei explozii intense care mai apoi se sfârșește.

Oamenii în vârstă, ajungând la pace cu moartea, sunt mai capabili să fie profund atinși de (dulce) tristețe și de lacrimi în fața discrepanței dintre propria mortalitate și caracterul etern a ceea ce declanșează experiența. Această discrepanță poate face mult mai intens și mai prețios ceea ce li se înfățișează, de exemplu: „Valurile vor fi aici pentru totdeauna, dar curând tu nu vei mai fi. Așa că păstrează asta, apreciază, fii pe deplin conștient. Fii recunoscător. Ești norocos".

Foarte importantă astăzi, în sens contemporan, este înțelegerea faptului că experiența de platou poate fi atinsă, învățată, câștigată prin muncă susținută și de lungă durată. E întemeiat să se aspire la ea. Dar nu cunosc niciun mod de a evita necesara maturizare,

experimentare, trăire, învățare. Toate acestea au nevoie de timp. Este cu siguranță posibilă o privire fugitivă din condiția experiențelor de vârf care, la urma urmei, uneori i se pot întâmpla oricui. Dar, să zicem așa, instalarea pe platoul de la înălțimea conștiinței Unificatoare — asta este cu totul altă poveste. Tinde să fie o străduință de-o viață. Nu trebuie să fie confundată cu activitatea febrilă de joi seară[5], pe care mulți tineri o consideră *calea* către transcendență. În această privință, nu ar trebui confundată cu *nicio* experiență. „Disciplinele spirituale", atât cele clasice, cât și cele noi care se tot descoperă în perioada asta, toate necesită timp, muncă, disciplină, studiu, angajament.

Mai sunt foarte multe de spus despre aceste stări evident relevante pentru viața închinată transcendenței și transpersonalului și trăirii vieții la nivelul Ființei. Tot ce doresc să fac aici prin această scurtă mențiune este să corectez tendința unora de a identifica experiențele transcendentale ca fiind *doar* dramatice, orgasmice, trecătoare, „înălțătoare", ca un moment în vârful muntelui Everest. Mai există și platoul de la înălțime, în care o persoană poate fi *constant* „iluminată."

Dacă ar fi să rezum în câteva cuvinte în această prefață deopotrivă cartea și observațiile mele, m-aș exprima astfel: omul are o natură mai înaltă și transcendentă, iar aceasta este parte a esenței sale, adică a naturii sale biologice ca membru al unei specii care a evoluat. Pentru mine, asta înseamnă ceva ce ar fi mai bine să spun limpede, mai precis că este o respingere clară a existențialismului de tipul lui Sartre, adică negarea sa a apartenenței la specie și a unei naturi umane biologice, refuzul său de a recunoaște existența științelor care studiază biologia.

[5] În familiile de evrei din New York, joi-seara se începea pregătirea Sabatului, gospodinele făcând curățenie și gătind (*N.red.*)

Este adevărat că acest cuvânt, *existențialism*, este folosit acum de diferiți oameni în moduri atât de diverse, chiar şi în moduri contradictorii, încât această acuzație nu se aplică tuturor celor care folosesc eticheta. Dar tocmai *din cauza* acestei diversități a modurilor de utilizare cuvântul este acum, în opinia mea, aproape inutil şi mai bine s-ar renunța la el. Problema este că nu pot să ofer o alternativă mai bună. De-ar exista un mod de a spune în acelaşi timp: „Da, omul este într-un fel propriul său proiect şi se construieşte pe sine. Dar există şi limite ale construirii sale. «Proiectul» este predeterminat biologic pentru toți oamenii; este acela de a deveni om. Bărbatul nu-şi poate însuşi proiectul de a deveni cimpanzeu. Nici femeie. Nici bebeluş". Eticheta adecvată ar trebui să combine umanismul, transpersonalul şi transumanul. În afară de asta, ar trebui să fie experiențială (fenomenologică), cel puțin în fundamentele sale. Ar trebui să fie holistică mai degrabă decât separatoare. Şi ar trebui să fie mai degrabă empirică decât apriorică etc., etc.

Cititorul deosebit de interesat de dezvoltările continue în spiritul acestei cărți poate apela la noua revistă (1969) *Journal of Transpersonal Psychology* (căsuța poştală 4437, Stanford, California 94305) şi la mai vechiul săptămânal *Manas* (căsuța poştală 32112, El Sereno Station, Los Angeles, California 90032).

Dr. Abraham H. Maslow
Fundația Caritabilă W.P. Laughlin
Saga Lane nr. 1
Menlo Park, California 94025
mai, 1970

INTRODUCERE

Cu ceva timp în urmă, după ce Curtea Supremă a decis în privința rugăciunii din școlile publice, o așa-numită organizație a patrioatelor — am uitat care dintre ele — a atacat aspru deciza ca fiind antireligioasă. Au spus că ele susțineau „valorile spirituale", iar Curtea Supremă le distrugea.

Susțin cu tărie separarea clară dintre Biserică și stat, iar reacția mea a fost automată: nu am fost de acord cu organizația femeilor. Apoi s-a întâmplat ceva care m-a pus pe gânduri timp de mai multe luni. Mi-a devenit limpede că și eu, la rândul meu, susțineam valorile spirituale și că, într-adevăr, cercetările și investigațiile mele teoretice au ajuns departe în demonstrarea realității acestora. Reacționasem într-un mod automat împotriva întregii afirmații a organizației, acceptând astfel implicit definița și concepția sa eronată în privința valorilor spirituale. Într-un cuvânt, le-am permis acestor primitivi din punct de vedere intelectual să captureze un cuvânt bun și să-i ofere sensul *lor* anume, la fel cum au luat cuvântul „patriot", un cuvânt bun, și l-au contaminat și l-au distrus. Le-am permis să redefinească aceste cuvinte și le-am acceptat apoi definițiile. Iar acum

vreau să le iau înapoi. Doresc să demonstrez că valorile spirituale au o semnificație naturală, că nu sunt posedate exclusiv de bisericile organizate, că nu au nevoie de concepții supranaturale care să le valideze, că se află în bună măsură sub jurisdicția unei științe îndeajuns de cuprinzătoare și că, așadar, sunt răspunderea generală a *întregii* omeniri. Dacă așa stau lucrurile, atunci va trebui să reevaluăm locul pe care îl pot ocupa valorile spirituale și morale în educație. Pentru că, dacă aceste valori nu sunt identificate în mod exclusiv cu bisericile, atunci nu este necesar ca predarea valorilor la școală să spargă zidul dintre Biserică și stat.

Decizia Curții Supreme în privința rugăciunii din școlile publice a fost înțeleasă (greșit, după cum vom vedea) de către mulți americani ca fiind o respingere a valorilor spirituale în educație. O mare parte din tumult a avut drept scop mai degrabă apărarea acestor valori mai înalte și a adevărurilor fundamentale decât apărarea rugăciunilor în sine. Cu alte cuvinte, se pare că foarte mulți oameni din societatea noastră văd religia organizată ca *locul*, *sursa*, *custodele* și protectorul și învățătorul vieții spirituale. Metodele sale, modul său de a-i învăța pe alții, conținutul său sunt larg și oficial acceptate ca fiind *calea*, de mulți ca fiind *singura* cale către viața întru dreptate, întru puritate și virtute, cinste și bunătate etc.[1]

---

[1] De fapt, această identitate este atât de profund constitutivă limbii engleze, încât este aproape imposibil să vorbești despre „viața spirituală" (o sintagmă dezagreabilă pentru un om de știință, mai ales pentru un psiholog) fără a apela la vocabularul religiei tradiționale. Pur și simplu nu există încă vreun alt limbaj mulțumitor. O privire aruncată dicționarului va demonstra asta foarte rapid. Aceasta înseamnă o problemă aproape de nerezolvat pentru scriitorul care intenționează să demonstreze că baza comună a tuturor religiilor este umană, naturală, empirică și că așa-numitele valori spirituale pot la rândul lor să fie derivate în

Într-un cârtva paradoxal, asta este adevărat şi pentru mulţi pozitivişti ortodocşi, fie ei oameni de ştiinţă, filosofi sau alt fel de intelectuali. La fel ca profesioniştii religiei, pozitiviştii pioşi acceptă în general aceeaşi dihotomizare rigidă a faptelor de valori. Din moment ce ei exclud valorile din tărâmul ştiinţei şi al cunoaşterii exacte, raţionale, pozitiviste, toate valorile sunt lăsate automat în seama nonsavanţilor şi a nonraţionaliştilor (adică a „nonştiutorilor"). Valorile pot fi afirmate arbitrar numai prin decret, cred ei, la fel ca un gust sau o preferinţă, sau o credinţă care nu poate fi validată, demonstrată, confirmată sau infirmată ştiinţific. Aşadar, se pare că astfel de oameni de ştiinţă şi astfel de filosofi nu au de fapt niciun argument nici în favoarea, nici împotriva bisericilor, chiar dacă, în general, ei nu prea sunt dispuşi să respecte bisericile. (Chiar şi această lipsă

---

mod natural. Dar nu am la îndemână decât un limbaj teistic pentru această treabă „ştiinţifică".

Poate că aş putea să scap altfel de această dificultate terminologică. Dacă vă uitaţi la cuvintele „sacru", „divin", „sfânt", „spirit", „păcat", „rugăciune", „împărtăşire", „recunoştinţă", „slăvire", „evlavie", „mântuire", „venerație", dicţionarul vă va spune cel mai adesea că aceste cuvinte se referă la un zeu sau la o religie în sensul supranaturalului. Ce vreau să spun prin asta este că fiecare dintre aceste cuvinte şi multe alte cuvinte „religioase" mi-au fost spuse de nonteişti în încercarea lor de a descrie anumite evenimente trăite subiectiv în cadrul unor experienţe de vârf şi revelaţii „nonreligioase" (în sens convenţional). Aceste cuvinte sunt singurele disponibile pentru a descrie anumite evenimente din lumea naturală. Acest vocabular este limbajul unei teorii pe care au avut-o oamenii despre aceste evenimente trăite subiectiv, o teorie care nu mai este necesară.

Voi folosi, aşadar, aceste cuvinte, din moment ce nu am altele, pentru a mă referi la evenimente subiective trăite de fiinţele umane fără să fac neapărat vreo trimitere la supranatural. Susţin că nu este necesar apelul la principii exterioare naturii şi naturii umane pentru a explica aceste experienţe.

de respect nu este, pentru ei, decât o problemă de gust şi nu poate fi susținută ştiințific.)

Cam acelaşi lucru este cu siguranță adevărat pentru mulți psihologi şi specialişti în educație. Este aproape *universal* valabil pentru psihologii, comportamentaliştii, neocomportamentaliştii şi ultraexperimentaliştii pozitivişti, toți având impresia că valorile şi viața trăită cu valoare nu fac deloc parte din preocupările lor profesionale şi renunțând cu nepăsare la orice apreciere a poeziei şi artei şi a oricărei experiențe religioase sau transcendente. Într-adevăr, pozitivistul pur respinge orice experiență interioară de *orice* fel ca fiind „neştiințifică", ca nefăcând parte din domeniul cunoaşterii umane, ca nefiind susceptibilă studiului printr-o metodă ştiințifică, pentru că astfel de informații nu sunt obiective, adică publice şi împărtăşite. Este un mod de „reducere la concret", la tangibil, vizibil, audibil, la ceea ce poate fi înregistrat de o maşină, la comportament.[2]

Cealaltă teorie dominantă a psihologiei, cea freudiană, pornind din cu totul alt punct cardinal, sfârşeşte asemănător, negând că ar avea ceva de-a face cu valorile spirituale sau etice. Însuşi Freud şi H. Hartman (28)[3] mai apoi spun cam aşa: „Singurul scop al metodei psihanalitice este să anuleze refulările şi toate celelalte apărări împotriva înțelegerii adevărului dezagreabil; nu are

---

[2] Aceasta este o concepție deosebit de fantezistă în contextul prelegerii de față, dat fiind că adesea comportamentul uman este o apărare *împotriva* motivelor, emoțiilor şi impulsurilor. Adică este un mod de a le inhiba şi ascunde, în aceeaşi măsură în care este o expresie a acestora. Comportamentul este adesea un mijloc de a *împiedica* exprimarea deschisă a tot ceea ce spun, la fel cum poate fi şi limba vorbită. Cum putem atunci să explicăm răspândirea rapidă a sintagmei „ştiință comportamentalistă", această sintagmă dependentă de teorie, sectantă, bazată pe raționament circular? Mărturisesc că eu nu pot.

[3] Numerele dintre paranteze trimit la intrări din bibliografie.

nimic de-a face cu ideologiile, îndoctrinările, dogmele religioase sau învățarea unui mod de viață sau a unui sistem de valori". (Chiar şi Alan Wheelis [89], deşi foarte pătrunzător şi meticulos, ajunge la o concluzie asemănătoare.) Observați acceptarea credulă a credinței nepuse la îndoială că valorile sunt învățate, în sensul tradițional al îndoctrinării şi că, astfel, trebuie că sunt arbitrare şi, de asemenea, că nu au nimic de-a face cu faptele, cu adevărul, cu descoperirea, cu revelarea valorilor şi a „foamei de valori" care sălăşluiesc în adâncurile naturii umane înseşi.

Şi, astfel, psihanaliza oficială, ortodoxă, freudiană rămâne în esență un sistem al psihopatologiei şi al vindecării psihopatologiei. Nu ne oferă o psihologiei a vieții mai înalte sau a „vieții spirituale", a ceea *înspre* ce ființa umană ar trebui să se dezvolte, a ceea ce poate deveni (deşi cred că metoda şi teoria psihanalitică este o substructură necesară pentru orice astfel de psihologie „mai înaltă" sau de creştere [70]). Freud vine din ştiința secolului al XIX-lea, mecanicistă, fizicochimică, reducționistă; şi acolo rămân mulți dintre mai talmudicii săi adepți, cel puțin în ceea ce priveşte teoria valorilor şi orice are de-a face cu valorile. Într-adevăr, acest reducționism ajunge uneori atât de departe, încât freudienii par aproape să spună că „viața mai înaltă" este doar un set de „apărări împotriva instinctelor", în special negare şi formațiune reacțională. Asta e ceea ce ar trebui să spună dacă n-ar fi conceptul de sublimare. Din nefericire, sublimarea este un concept într-atât de slab şi nemulțumitor, încât pur şi simplu nu poate să ducă această enormă responsabilitate. Astfel, psihanaliza ajunge adesea periculos de aproape de a fi o filosofie a omului nihilistă şi contestatoare de valori. (Din fericire, niciun terapeut practicant cu adevărat bun nu ia în seamă această filosofie. Un astfel de terapeut funcționează deseori conform unei filosofii

inconştiente a omului, care s-ar putea să nu fie elaborată ştiinţific pentru încă un secol. Este adevărat că există astăzi în psihanaliză progrese interesante şi captivante, dar acestea provin din psihanaliza neortodoxă.) Spre meritul lui Freud, trebuie să spunem că, deşi lasă foarte mult de dorit în ce priveşte întrebările despre transcendenţă, el este totuşi preferabil comportamentaliştilor care nu numai că nu au niciun răspuns, ci şi neagă înseşi întrebările.

Nici savanţii şi artiştii umanişti nu prea sunt de mare ajutor astăzi. Colectiv, ei au fost şi trebuiau să fie purtători şi învăţători ai adevărurilor fundamentale şi ai vieţii mai înalte. Scopul cercetării umaniste a fost definit ca perceperea şi cunoaşterea binelui, frumosului şi adevărului. Aşteptarea era ca astfel de cercetări să rafineze deosebirea dintre ceea ce este excelent şi ceea ce nu este (excelenţa fiind în general înţeleasă ca însemnând adevărul, binele, frumosul). Ei trebuiau să-l inspire pe discipol întru viaţă mai bună, întru viaţă mai înaltă, întru bunătate şi virtute. Cu adevărat valoroasă, a spus Matthew Arnold, a fost „familiarizarea cu cele mai însemnate lucruri cunoscute şi spuse în lume". Şi nimeni nu l-a contrazis. Şi nici nu era necesară lămurirea că se referea la cunoaşterea clasicilor; acestea erau modelele universal acceptate.

Dar în ultimii ani şi în ziua de azi, cei mai mulţi savanţi umanişti şi cei mai mulţi artişti au participat la colapsul general al tuturor valorilor tradiţionale. Iar când aceste valori s-au prăbuşit, nu au fost altele la îndemână să le înlocuiască. Aşa că astăzi foarte mulţi dintre artiştii, romancierii, dramaturgii, criticii, literaţii şi istoricii noştri sunt demoralizaţi, pesimişti sau deznădăjduiţi şi destul de mulţi sunt nihilişti sau cinici (în sensul că au credinţa că nu este posibilă niciun fel de „viaţă bună" şi că aşa-numitele valori mai înalte nu sunt decât fals şi amăgire).

Desigur că tânărul care se apropie de studiul artelor şi ştiinţelor umaniste nu va găsi în ele vreo certitudine care să-l inspire. Ce criteriu de selecţie are între, să spunem, Tolstoi sau Kafka, Renoir sau De-Kooning sau Brahms sau Cage? Şi care artişti sau scriitori celebri încearcă astăzi să-i înveţe pe alţii, să inspire, să îndrume spre virtute? Care dintre ei ar putea măcar să spună cuvântul „virtute" fără să i se pună un nod în gât? Care dintre ei ar putea fi luat ca model de un tânăr „idealist"?

Nu, este destul de clar din experienţa noastră din ultimii 50 de ani, cu aproximaţie, că certitudinile de dinainte de 1914 ale umaniştilor, artiştilor, dramaturgilor şi poeţilor, ale filosofilor, criticilor şi ale celor care sunt în general mânaţi din interior au făcut loc unui haos de relativism. Acum niciunul dintre aceşti oameni nu ştie cum şi ce să aleagă şi nu ştie nici cum să-şi apere şi să-şi valideze alegerea. Nici măcar criticii care luptă împotriva nihilismului şi absenţei valorilor nu pot să facă mare lucru în afară de a ataca, după cum face, de exemplu, Joseph Wood Krutch (40, 41); iar el nu are nimic de propus care să inspire sau să afirme şi *pentru care* să luptăm, cu atât mai puţin să murim.

Pentru valorile noastre nu ne mai putem baza pe tradiţie, pe convenţie, pe obiceiuri culturale, pe credinţă unanimă. Au dispărut aceste tradiţii acceptate de toţi. Desigur, nu ar fi *trebuit* niciodată să ne sprijinim pe tradiţie — eşecurile ei trebuie să fi devenit evidente pentru toată lumea până acum —, aceasta nu a fost niciodată o fundaţie solidă. A fost distrusă prea uşor de adevăr, de onestitate, de fapte, de ştiinţă, de eşecul istoric brut, pragmatic.

Numai adevărul însuşi poate fi temelia, fundaţia pe care să construim. Doar cunoaşterea empirică, naturală în sensul cel mai larg ne poate fi acum de folos. Ezit să folosesc aici cuvântul „ştiinţă", pentru că este el însuşi un

concept îndoielnic; şi voi propune mai departe în acest eseu o revizuire şi o redefinire a ştiinţei, care ar putea să o facă mai capabilă să servească mai bine scopurilor noastre în privinţa valorilor, să o facă să includă mai mult şi să excludă mai puţin, să accepte lumea mai mult şi să fie mai puţin snoabă în privinţa jurisdicţiei sale. În acest sens mai larg pe care îl voi schiţa, ştiinţa — însemnând *toată* cunoaşterea care poate fi confirmată, în *toate* stadiile sale de dezvoltare — începe să arate aptă să se ocupe de valori.

Mai cu seamă noua noastră cunoaştere a naturii umane le va oferi umaniştilor şi artiştilor, şi deopotrivă celor care se ocupă de religie criterii sigure de selecţie, care acum le lipsesc, pentru alegerea dintre multele posibilităţi valorice care reclamă credinţă, atât de multe, încât haosul ar putea fi numit pe bună dreptate absenţă a valorilor.

ŞTIINŢĂ DIHOTOMIZATĂ ŞI RELIGIE DIHOTOMIZATĂ

Teza mea este că, în general, noile progrese din psihologie obligă la o schimbare profundă a filosofiei noastre a ştiinţei, o schimbare atât de extinsă, încât am putea să acceptăm întrebările fundamentale ale religiei ca aflându-se pe bună dreptate sub jurisdicţia ştiinţei, odată ce ştiinţa va fi lărgită şi redefinită.

Dat fiind că ştiinţa şi religia au fost deopotrivă concepute într-un mod prea îngust şi au fost prea drastic dihotomizate şi separate una de cealaltă, au fost văzute ca fiind două lumi care se exclud reciproc. Pe scurt, această separare i-a permis ştiinţei secolului al XIX-lea să devină exclusiv mecanicistă, prea pozitivistă, prea reducţionistă, prea disperată în încercarea de a nu avea nimic de-a face cu valorile. În mod greşit, s-a conceput pe sine ca neavând nimic de spus despre scopuri sau valori ultime sau valori spirituale. Este acelaşi lucru cu a spune că aceste scopuri sunt cu totul în afara sferei cunoaşterii umane naturale, că nu pot fi niciodată cunoscute într-un mod care poate fi confirmat, validat, într-un mod care ar putea să-i mulţumească pe oamenii inteligenţi, aşa cum îi mulţumesc faptele.

O astfel de atitudine condamnă ştiinţa să nu fie nimic mai mult decât tehnologie, amorală şi nonetică (după cum ne-au învăţat medicii nazişti). O asemenea ştiinţă nu poate fi nimic mai mult decât o colecţie de instrumente, metode, tehnici, nimic mai mult decât o unealtă în mâinile oricărui om, bun sau rău, în orice scop, bun sau rău (59).

Această dihotomizare a cunoaşterii şi a valorilor a patologizat şi religiile organizate, separându-le de fapte, de cunoaştere, de ştiinţă, adesea chiar până în punctul în care le-a făcut inamicul cunoaşterii ştiinţifice. Drept urmare, le ispiteşte să spună că nu mai au nimic de învăţat.

Dar ceva se întâmplă acum deopotrivă pentru ştiinţă şi religie, cel puţin pentru reprezentanţii lor mai inteligenţi şi sofisticaţi. Aceste schimbări fac posibilă o atitudine foarte diferită a omului de ştiinţă mai puţin îngust faţă de întrebările religiei, cel puţin faţă de întrebările naturale, umaniste ale religiei. S-ar putea spune că acesta este pur şi simplu încă un exemplu a ceea ce s-a întâmplat atât de des în trecut, adică înşfăcarea a încă unui teritoriu de sub jurisdicţia religiei organizate.

Exact la fel cum fiecare ştiinţă a făcut odată parte din corpul religiei organizate, dar s-a desprins apoi pentru a fi independentă, la fel se poate spune că acelaşi lucru se poate întâmpla acum în ce priveşte problemele valorilor, eticii, spiritualităţii, moralităţii. Încep să fie scoase de sub jurisdicţia exclusivă a bisericilor instituţionalizate şi devin „proprietatea", ca să zicem aşa, a unui nou tip de om de ştiinţă umanist, care neagă cu înverşunare vechea revendicare a religiilor recunoscute de a fi unicul arbitru al tuturor chestiunilor de credinţă şi moralitate.

Această relaţie dintre relige şi ştiinţă ar putea fi formulată într-un astfel de mod dihotomic, competitiv, dar eu cred că pot demonstra că nu este necesar şi că persoana

profund religioasă — în sensul anume despre care voi vorbi — trebuie mai degrabă să se simtă mai puternică şi încurajată de perspectiva că întrebările sale referitoare la valori ar putea primi răspunsuri mai întemeiate decât oricând înainte.

Mai devreme sau mai târziu va trebui să redefinim depotrivă religia şi ştiinţa.

La fel ca întotdeauna, dihotomizarea patologizează (şi patologia dihotomizează). Izolarea uneia de cealaltă a două părţi interconectate ale unui întreg, părţi care au nevoie una de cealaltă, părţi care sunt cu adevărat „părţi" şi nu întreguri, le distorsionează pe ambele, le îmbolnăveşte şi le contaminează (54). În cele din urmă, ajunge să le facă nonviabile. O ilustrare a acestui lucru poate fi găsită în romanul fascinant al lui Philip Wylie, *The Disappearance*. Când bărbaţi şi femei dispar în două lumi separate, izolate, ambele sexe sunt corupte şi patologizate. Este cu totul limpede că au nevoie unii de ceilalţi pentru a fi ei înşişi.

Când tot ceea ce se putea numi „religios" (atât natural, cât şi supranatural) a fost separat de ştiinţă, de cunoaştere, de descoperiri ulterioare, de posibilitatea investigaţiei sceptice, de posibilitatea limpezirii şi îmbunătăţirii, o astfel de religie dihotomizată a fost condamnată. Avea tendinţa să proclame că revelaţia fondatoare era completă, perfectă, ultimă şi veşnică. Deţinea adevărul, întregul adevăr şi nu mai avea nimic de învăţat, fiind astfel împinsă în postura care a distrus atât de multe biserici, în postura rezistenţei la schimbare, în postura de a fi *doar* conservatoare, de a fi antiintelectuală şi antiştiinţă, de a face ca evlavia şi supunerea să excludă raţiunea sceptică — de fapt, să contrazică adevărul natural.

O astfel de religie scindată generează scindarea şi definirea parţială a tuturor concepţiilor necesare. De

exemplu, credința, care are semnificații naturale perfect respectabile, cum ar fi, de pildă, în scrierile lui Fromm, tinde, în mâinile unei Biserici antiintelectuale, să degenereze în credință oarbă, uneori chiar în „credință în ceea ce știi că e fals". Tinde să devină, orice s-ar întâmpla, supunere fără de îndoială și loialitate disperată. Tinde să producă mai degrabă oi decât oameni. Tinde să devină arbitrară și autoritară (46).

Cuvântul „sacru" este un alt caz de patologizare prin izolare și scindare. Dacă sacrul devine proprietatea exclusivă a preoțimii și dacă presupusa lui validitate stă numai pe o fundație supranaturală, atunci, ca urmare, este exclus din lumea naturii și a naturii umane. Este puternic dihotomizat de profan sau secular și începe să nu mai aibă nimic de-a face cu acestea sau devine chiar opusul lor. Se asociază cu anumite rituri și ceremonii, cu o anumită zi a săptămânii, cu o anumită clădire, cu o anumită limbă, chiar și cu un anumit instrument muzical sau anumite mâncăruri. Nu se propagă în întreaga viață, ci se compartimentează. Nu este atunci proprietatea tuturor oamenilor, ci numai a unora. Nu mai este veșnic prezent ca posibilitate în îndeletnicirile oamenilor, ci devine o piesă de muzeu fără utilitate cotidiană; drept urmare, o astfel de religie trebuie să separe concretul de ideal și trebuie să frângă interacțiunea dinamică necesară dintre acestea. Dialectica dintre ele, efectul și feedbackul reciproc, continua modelare a unuia de către celălalt, utilitatea unuia pentru celălalt, până și, aș spune, necesitatea absolută a unuia pentru celălalt sunt distruse, iar îndeplinirea lor devine imposibilă. Ce se întâmplă apoi? Am văzut destul de frecvent de-a lungul istoriei Biserica a cărei cucernicie este declamată în mijlocul exploatării și degradării umane ca și cum n-ar avea nimic de-a face una cu alta („Să dăm Cezarului ce-i al Cezarului"). Acest tip de religie bazată pe promisiuni deșarte, care s-a

transformat destul de des în *sprijin* concret pentru răul cotidian, este aproape inevitabil când existentul nu are nicio legătură intrinsecă şi constantă cu idealul, când raiul este un loc foarte îndepărtat de pământ, când îmbunătăţirea umană devine imposibilă *în* lume, dar poate fi atinsă doar renunţând la lume. „Străduania întru mai bine este pusă în mişcare de credinţa în ce este posibil, nu de adeziunea la real", după cum arăta John Dewey. (14, p. 23).

Şi asta ne aduce la cealaltă jumătate a dihotomiei, ştiinţa dihotomizată. Orice putem spune despre religia scindată este foarte similar sau complementar cu ceea ce putem spune despre ştiinţa scindată.

De exemplu, în diviziunea dintre ideal şi real, ştiinţa dihotomizată susţine că se ocupă doar de real şi existent şi că nu are nimic de-a face cu idealul, cu alte cuvinte, cu scopurile, cu obiectivele, cu ţelurile vieţii, mai exact, cu valorile ultime. Orice critică adusă religiei-pe-jumătate poate, în mod complementar şi în aceeaşi măsură, să fie adusă ştiinţei-pe-jumătate. De exemplu, în corespondenţă cu modul orb al religiilor de „reducere la abstract" (71) — orbire faţă de fapte brute, faţă de concret, faţă de însăşi experienţa umană vie — găsim în ştiinţa fără aspiraţii o „reducere la concret" de tipul descris de Goldstein (23, 24) şi la ceea ce este tangibil, imediat vizibil şi audibil. Devine amorală, uneori până şi antimorală şi chiar antiumană, doar tehnologie care poate fi cumpărată de oricine în orice scop, asemenea „oamenilor de ştiinţă" germani care puteau să lucreze la fel de sârguincios pentru nazişti, pentru comunişti sau pentru americani. În ultimii zeci de ani ni s-a arătat din plin că ştiinţa poate fi periculoasă pentru scopurile umane şi că oamenii de ştiinţă pot deveni monştri atâta timp cât ştiinţa este concepută ca fiind asemănătoare unui joc de şah, un scop în sine, cu reguli arbitrare, al cărui unic obiectiv este să

exploreze existentul şi care face apoi greşeala fatală de a exclude experienţa subiectivă din sfera existentului sau explorabilului.

La fel stau lucrurile în privinţa excluderii sacrului şi transcendentului de sub jurisdicţia ştiinţei. În principiu, asta face imposibil studiul, de exemplu, anumitor aspecte ale abstractului: psihoterapia, experienţa religioasă naturală, creativitatea, simbolismul, jocul, teoria iubirii, experienţele de vârf şi mistice, ca să nu mai vorbim despre poezie, artă şi multe altele (din moment ce toate acestea implică integrarea sferei Fiinţei şi a sferei concretului).

Pentru a oferi doar un exemplu nemijlocit legat de educaţie, se poate arăta cu uşurinţă că profesorul bun trebuie să aibă ceea ce eu am numit altundeva iubire-F (iubire neegoistă) pentru copil, ceea ce Rogers a numit acceptare pozitivă necondiţionată (82) şi ceea ce alţii au numit — pe bună dreptate, aş putea spune — caracterul sacru al fiecărui individ. Să stigmatizezi aceste concepte ca fiind „normative" sau încărcate valoric, aşadar, „neştiinţifice" înseamnă să faci imposibile anumite cercetări necesare asupra naturii profesorului bun.

Şi tot aşa aproape la nesfârşit. Am scris deja mult despre ştiinţa ortodoxă, scientistă, de secol XIX, şi am de gând să mai scriu. Aici m-am ocupat de ea din punctul de vedere al dihotomizării ştiinţei de religie, dintre (numai şi numai) fapte şi (numai şi numai) valori şi am încercat să arăt că o astfel de scindare a unor sfere care se exclud reciproc duce în mod necesar la ştiinţă schiloadă şi la o religie schiloadă, la fapte schiloade şi la valori schiloade.

Evident, o asemenea concluzie se referă la valorile spirituale şi etice cu care am început (ca şi la trebuinţele şi năzuinţele pentru aceste valori). În mod *foarte* evident, astfel de valori şi astfel de năzuinţe nu pot fi date spre păstrare niciunei Biserici. Nu pot fi excluse din sfera

cercetării umane, a examinării sceptice, a investigației empirice. Dar am încercat să demonstrez că știința ortodoxă nici nu dorește acest rol, nici nu este capabilă să-l îndeplinească. Este clar că este necesară o știință extinsă, cu metode și puteri mai mari, o știință capabilă să studieze valorile și să le predea omenirii.

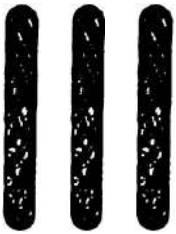
O astfel de știință ar include și în măsura în care există deja *chiar* include o mare parte din ceea ce a fost numit religios. De fapt, dintre preocupările acestei științe extinse fac parte efectiv toate lucrurile specifice religiei care pot fi supuse observației științelor naturale.

Cred că pot chiar să spun că, dacă am face o listă a cuvintelor-cheie care au fost considerate până acum a fi proprietate a religiei organizate și care au fost considerate a fi cu totul în afara jurisdicției tipului mai vechi de „știință", am descoperi că fiecare dintre aceste cuvinte dobândește astăzi un sens perfect natural, adică se află sub jurisdicția investigației științifice. (Vezi Anexa A.)

Dați-mi voie să încerc să reformulez. Se poate spune că ateul din secolul al XIX-lea a dat foc la casă în loc să o remodeleze. A aruncat întrebările religioase odată cu răspunsurile religioase, pentru că trebuia să respingă răspunsurile religioase. Adică a întors spatele întregii îndeletniciri religioase, pentru că religia organizată îi oferise un set de răspunsuri pe care nu le putea accepta rațional — care se bazau pe dovezi pe care un om de știință care se respectă nu le-ar fi putut înghiți. Dar omul de știință mai sofisticat este acum în procesul de a învăța că, deși trebuie să fie în dezacord cu majoritatea răspunsurilor la întrebările religioase pe care le-a oferit religia organizată, este din ce în ce mai clar că întrebările religioase în sine — și căutările religioase, năzuințele religioase, înseși trebuințele religioase — sunt perfect respectabile din punct de vedere științific, că pot fi studiate, descrise, examinate într-un mod științific

şi că Bisericile încercau să ofere răspunsuri la întrebări umane întru totul întemeiate. Deşi răspunsurile nu erau acceptabile, întrebările în sine erau şi sunt perfect acceptabile şi perfect legitime.

De fapt, psihologii existenţialişti şi umanişti de astăzi ar considera probabil că o persoană este bolnavă sau anormală într-un mod existenţial dacă *nu* ar fi preocupată de aceste întrebări „religioase".



EXPERIENȚA „FUNDAMENTAL RELIGIOASĂ" SAU „TRANSCENDENTĂ"

Întâia clipă, centrul, esența, nucleul universal al tuturor marilor religii (în afară de cazul în care şi confucianismul este numit religie) a fost iluminarea, revelarea sau extazul individual, singular, personal al unui profet sau clarvăzător cu o ascuțită sensibilitate. Marile religii se autonumesc religii revelate şi fiecare tinde să-şi întemeieze validitatea, funcția şi dreptul de a exista pe codificarea şi comunicarea acestei experiențe sau revelații mistice originare a profetului singuratic, către masa generală a ființelor umane.

Dar recent a început să se vadă că aceste „revelații" sau „iluminări" mistice pot fi subsumate „experiențelor de vârf"[1] sau „extazelor" sau experiențelor „transcendente",

[1] Dacă am dezvolta această analiză am afla că, în urma descoperirii caracterului general al tuturor experiențelor de vârf, există în fiecare experiență de vârf şi factori „specifici" care o diferențiază într-o anumită măsură de altele. Această relație dintre specific şi general este similară celei dintre figură şi fond. Este asemănătoare celei descrise de Spearman pentru factorii „g" şi „s" ai inteligenței. [În teoria inteligenței dezvoltată de Spearman,

pe care mulți psihologi le investighează acum cu entuziasm. Cu alte cuvinte, este foarte probabil, aproape sigur, ca aceste relatări mai timpurii, formulate în termenii revelației supranaturale, să fi fost, de fapt, experiențe de vârf perfect naturale, umane, de tipul celor care pot fi astăzi examinate cu ușurință, care, cu toate astea, au fost formulate în termenii cadrului conceptual, cultural și lingvistic disponibil în vremea unui anumit profet (Laski).

Într-un cuvânt, astăzi putem studia ceea ce s-a întâmplat în trecut și era explicabil pe atunci numai în termeni supranaturali. Prin asta, avem capacitatea de a examina religia sub toate fațetele și în toate sensurile sale, într-un mod care face mai degrabă ca aceasta să facă parte din știință în loc să-i fie ceva exterior, care o exclude.

De asemenea, acest tip de studiu ne conduce la o altă ipoteză foarte plauzibilă: în măsura în care toate experiențele mistice sau de vârf sunt în esență la fel și la fel au fost dintotdeauna, toate religiile sunt în esență la fel și la fel au fost dintotdeauna. Așadar, ar trebui să se pună de acord în principiu asupra învățăturii a ceea ce au în comun, adică asupra a oricare ar fi învățătura experiențelor de vârf (orice este *diferit* la aceste iluminări poate prea bine să fie considerat caracter local, deopotrivă în timp și spațiu și este, astfel, periferic, dispensabil, neesențial). Putem numi acest ceva comun, acest ceva ce rămâne când dăm deoparte coaja localismului, toate accidentele unor limbi specifice sau unor filosofii specifice, toate formulările etnocentrice, toate acele elemente care *nu* sunt

---

„g" desemnează factorul general al inteligenței, iar „s" factorii specifici — *n.t.*]

Nu mă ocup aici de aceşti factori „s", pentru că factorul „g" este mult mai important pentru problema de față și în acest stadiu de dezvoltare.

comune — putem numi acest ceva „experiență fundamental religioasă“ sau „experiență transcendentă“.

Pentru a înțelege mai bine, trebuie să facem deosebirea între tipurile (abstracte) de profeți în general și organizatori sau legaliști în general. (Recunosc că referirea la tipuri pure, extreme, care de fapt nu există, poate ajunge la limita caricaturii; totuși, cred că ne va ajuta pe toți să judecăm problema care ne preocupă aici.)[2] Profetul tipic este un om singuratic care și-a descoperit identitatea și propriul adevăr despre lume, cosmos, etică, Dumnezeu, pornind din interior, de la propriile experiențe, de la ceea ce găsește a fi o revelație. De obicei, poate întotdeauna, profeții marilor religii au avut aceste experiențe în singurătate.

Caracteristic tipului abstract de ecleziast-legalist este omul organizațional conservator, ofițer și executant al organizației, loial structurii organizației care a fost construită pe baza revelației inițiale a profetului, pentru a face revelația accesibilă maselor. Din tot ce știm despre organizații, ne-am putea prea bine aștepta ca oamenii să-i devină loiali, cum îi sunt profetului și viziunii lui; sau cel puțin vor fi loiali viziunii profetului în versiunea organizației. Aș putea spune chiar că, în mod caracteristic (și nu mă refer doar la organizațiile religioase, ci și la cele analoage, cum ar fi Partidul Comunist sau grupurile revoluționare), aceste organizații pot fi văzute ca transformând o revelație inițială sau o experiență mistică sau de vârf într-un fel de cartelă de pontaj sau versiune IBM a revelației pentru a o face accesibilă utilizării de către grup și pentru comoditate administrativă.

---

[2] Nu am încercat în acest capitol, nici în următoarele, să echilibrez lucrurile prin expunerea amănunțită a virtuților sau măcar a necesității inevitabile a organizațiilor și organizatorilor. Despre acestea am scris altundeva (69).

Aici ar fi de ajutor discutarea unei cercetări-pilot, aflată încă la început, a oamenilor pe care eu i-am numit „nevârfnici" (*non-peakers*). În primele mele investigații, în colaborare cu Gene Nameche, am folosit acest cuvânt, pentru că atunci credeam că unii oameni au avut experiențe de vârf, iar alții nu au avut. Dar, pe măsură ce culegeam informații şi deveneam din ce în ce mai priceput să pun întrebări, am descoperit că un procent din ce în ce mai mare dintre subiecții mei au început să relateze experiențe de vârf. (Vezi Anexa F despre comunicarea rapsodică.) Am ajuns până la urmă la obiceiul de a mă aştepta ca toată lumea să aibă experiențe de vârf şi de a fi destul de surprins dacă dădeam de cineva care nu putea să relateze absolut niciuna. Datorită acestei experiențe am început în cele din urmă să folosesc cuvântul „nevârfnic" pentru a descrie nu persoana care este incapabilă să aibă experiențe de vârf, ci persoana care se teme de ele, care le reprimă, care le neagă, care le întoarce spatele, care le „uită". Investigațiile mele preliminare referitoare la cauzele acestor reacții negative la experiențe de vârf m-au condus la unele impresii (neconfirmate) în privința motivelor pentru care anumite tipuri de oameni îşi reneagă experiențele de vârf.

Orice persoană a cărei structură de caracter (sau Weltanschauung sau mod de viață) o obligă să încerce să fie extrem sau întru totul rațională sau „materialistă" sau mecanicistă tinde să devină un nevârfnic. Adică o astfel de perspectivă asupra vieții tinde să facă persoana să-şi privească experiențele de vârf şi transcendente ca un fel de nebunie, o pierdere totală a controlului, o senzație de a fi copleşită de emoții iraționale etc. Se pare că persoana care se teme să nu înnebunească şi care, aşadar, se agață cu disperare de stabilitate, control, realitate etc. este înfricoşată de experiențele de vârf şi tinde să lupte împotriva lor. Pentru persoana obsesiv-compulsivă, care

îşi organizează viaţa în jurul negării şi controlării emoţiei, frica de a fi copleşită de o emoţie (interpretată ca pierdere a controlului) este de ajuns pentru a o face să-şi pună în aplicare toate acţiunile defensive şi de suprimare împotriva experienţei de vârf. Am exemplul unei marxiste foarte convinse care nega, adică întorcea spatele unei reale experienţe de vârf, catalogând-o în cele din urmă ca pe un lucru destul de ciudat, dar neimportant, care se întâmplase, dar care mai bine ar fi fost uitat, pentru că această experienţă era în conflict cu întreaga ei filosofie de viaţă materialistă şi mecanicistă. Am găsit câţiva nevârfnici ultraştiinţifici, care adică adoptau concepţia despre ştiinţă a secolului al XIX-lea, conform căreia aceasta este o activitate neemoţională sau antiemoţională, guvernată exclusiv de logică şi raţiune şi care considera că orice nu era logic şi raţional nu merita un loc respectabil în viaţă. (Presupun şi că oamenii extrem de „practici", adică orientaţi exclusiv spre mijloace, se vor dovedi nevârfnici, din moment ce astfel de experienţe nu aduc bani, nu coc pâinea, nu taie lemne. La fel şi oamenii extrem de controlaţi de alţii, care de-abia dacă ştiu ce se petrece în interiorul lor. Poate că şi oamenii care sunt reduşi la concret, à la Goldstein etc., etc.) În sfârşit, trebuie să adaug că, în unele cazuri, nu am reuşit să ajung la o explicaţie pentru neajungerea la experienţe de vârf.

Dacă îmi permiteţi să folosesc acest vocabular în dezvoltare, dar încă nevalidat, aş putea să spun pur şi simplu că relaţia dintre profet şi ecleziast, dintre misticul singuratic şi omul (care aparţine întru totul) organizaţiei religioase ar putea fi adesea o relaţie între vârfnic şi nevârfnic. O mare parte din teologie, o mare parte din religia transmisă oral de-a lungul istoriei şi de pe tot cuprinsul lumii pot fi considerate mai mult sau mai puţin efort zadarnic de a pune în cuvinte şi formule comunicabile şi în ritualuri şi ceremonii simbolice experienţa

mistică inițială a primilor profeți. Într-un cuvânt, religia organizată poate fi conceptualizată ca fiind un efort de a comunica experiențe de vârf nevârfnicilor, de a-i învăța, de a le aplica etc. Adesea, pentru a face lucrurile mai dificile, această sarcină cade pe mâna nevârfnicilor. În mare, ne-am aştepta ca acesta să fie un efort zadarnic, cel puțin în privința unei mari părți a omenirii. În mod obişnuit, experiențele de vârf şi realitatea lor experiențială nu sunt transmisibile nevârfnicilor, cel puțin nu doar prin cuvinte, şi cu siguranță nu de către nevârfnici. Ce se întâmplă este că mulți oameni, mai ales cei ignoranți, cei needucați, cei naivi, concretizează pur şi simplu toate simbolurile, toate cuvintele, toate statuile, toate ceremoniile şi, printr-un proces de autonomie funcțională, le fac pe *acestea*, şi nu revelația inițială, lucruri sacre şi activități sacre. Altfel spus, aceasta este pur şi simplu o formă a idolatriei (sau fetişismului), care a fost blestemul tuturor marilor religii. În idolatrie, semnificația esențială inițială se pierde atât de mult în concretizări, încât acestea ajung în cele din urmă să fie ostile experiențelor mistice inițiale, misticilor şi profeților în general, adică înşişi oamenilor pe care i-am putea numi din perspectiva noastră actuală ca fiind oameni cu adevărat religioşi. Majoritatea religiilor au ajuns să nege şi să se opună înseşi temeliei pe care au fost inițial aşezate.

Dacă priviți cu atenție la istoria majorității religiilor din lume, veți descoperi că fiecare tinde să se dividă foarte devreme într-o aripă stângă şi o aripă dreaptă, adică, pe de o parte, în cei care au experiențe de vârf, mistici, cei care transcend sau oameni religioşi în intimitate şi, pe de altă parte, în cei care concretizează simbolurile şi metaforele religioase, care venerează mici bucăți de lemn în loc de ceea ce obiectele simbolizează, cei care iau literal formulele orale, uitând sensul inițial al cuvintelor şi, poate cel mai imporant, care consideră organizația,

Biserica, a fi principală şi mai importantă decât profetul şi revelaţiile lui iniţiale. Aceşti oameni, asemenea multor oameni ai organizaţiei care tind să ajungă sus în orice birocraţie complexă, sunt mai degrabă nevârfnici decât vârfnici. Pasajul celebru al lui Dostoievski despre Marele Inchizitor din *Fraţii Karamazov* spune asta într-un mod clasic.

Acest clivaj dintre mistici şi legalişti, dacă le pot spune aşa, rămâne în cel mai bun caz un fel de tolerare reciprocă, dar s-a întâmplat în unele biserici ca liderii organizaţiei chiar să declare experienţele mistice ca fiind erezie şi să-i perspecute pe misticii înşişi. Aceasta ar putea fi o poveste veche în istoria religiilor, dar trebuie să subliniez că este o poveste veche şi în alte domenii. De exemplu, fără îndoială că putem spune astăzi că filosofii profesionişti tind să se împartă în aripa stângă şi aripa dreaptă, în acelaşi mod bazat pe trăsăturile de caracter. Majoritatea filosofilor oficiali, ortodocşi, de astăzi, sunt echivalentul legaliştilor care resping problemele şi datele transcendenţei ca fiind „fără sens". Adică sunt pozitivişti, atomişti, analişti, preocupaţi mai degrabă de mijloace decât de scopuri. Ei mai degrabă ascut unelte decât descoperă adevăruri. Aceşti oameni se deosebesc radical de un alt grup de filosofi contemporani: existenţialiştii şi fenomenologii. Aceştia sunt oamenii care tind să se întoarcă la trăire ca dat primar de la care începe totul.

O scindare asemănătoare poate fi detectată în psihologie, în antropologie şi, sunt destul de sigur, în alte domenii de asemenea, poate în *toate* îndeletnicirile umane. Bănuiesc adesea că avem de-a face aici cu o diferenţă între oameni profund caracterologică sau constituţională, care s-ar putea să se menţină în viitorul îndepărtat, o diferenţă între oameni care s-ar putea să fie universală şi care s-ar putea să fie aşa în continuare. Obiectivul va fi atunci să facem aceste două tipuri de oameni să se

înțeleagă, să conviețuiască în bună învoială, chiar să se iubească. Această problemă este dublată de relațiile dintre bărbați și femei, care sunt atât de diferiți și care totuși *trebuie* să trăiască împreună și chiar să se iubească. (Trebuie să recunosc că ar fi aproape imposibil să reușim asta cu poeții și criticii literari, compozitorii și criticii de muzică etc.)

Pentru a rezuma, pare destul de probabil ca experiența de vârf să fie modelul revelației religioase sau al iluminării, sau al convertirii religioase, care a jucat un rol atât de important în istoria religiilor. Dar, pentru că experiențele de vârf se află în lumea naturală și pentru că putem cerceta cu ajutorul lor și le putem investiga, și pentru că se extinde cunoașterea noastră a astfel de experiențe și putem fi încrezători că va continua să se extindă în viitor, este acum destul de întemeiată speranța noastră de a înțelege mai multe despre marile revelații, convertiri și iluminări pe care au fost fondate marile religii.

(Nu numai atât, dar aș putea adăuga o nouă posibilitate de investigare științifică a transcendenței. În ultimii câțiva ani a devenit destul de clar că anumite droguri numite „psihedelice", mai ales LSD și psilocibina, ne-au oferit întru câtva posibilitatea de a controla acest domeniu al experiențelor de vârf. Se pare că aceste droguri provoacă adesea experiențe de vârf la oameni potriviți în circumstanțe potrivite, așa că poate nu este nevoie să așteptăm să se întâmple din noroc. Poate că este posibil chiar să provocăm o experiență de vârf personală și intimă oricând dorim, în circumstanțe religioase sau nereligioase. Am putea apoi să studiem experiența de iluminare sau revelație în momentul apariției sale. Și mai important, s-ar putea ca aceste droguri și poate și hipnoza să poată fi utilizate pentru a provoca nevârfnicilor

o experiență de vârf, revelatoare într-un mod fundamental religios, anulând astfel prăpastia dintre aceste două jumătăți separate ale omenirii.)

Pentru a aborda această întreagă discuție dintr-un alt unghi, ce spun de fapt este că dovada extrasă din experiențele de vârf ne permite să vorbim despre experiența esențială, inerentă, bazală, fundamental religioasă sau transcendentă ca fiind întru totul intimă şi personală, doar cu greu împărtăşibilă (cu excepția altor „vârfnici"). În consecință, toate cele trebuincioase religiei organizate — clădiri şi personal specializat, ritualuri, dogme, ceremonii şi altele asemenea — sunt pentru „vârfnic" secundare, periferice şi de o valoare îndoielnică în relație cu experiența inerent şi esențial religioasă sau transcendentă. S-ar putea chiar să fie foarte nocive în diverse moduri. Din punctul de vedere al celui care a avut experiențe de vârf, fiecare persoană are propria ei religie pe care o dezvoltă prin revelații personale în care îi sunt dezvăluite propriile mituri şi simboluri, ritualuri şi ceremonii care ar putea avea pentru ea cel mai profund înțeles şi care sunt totuşi întru totul idiosincratice, adică lipsite de sens pentru oricine altcineva. Dar pentru a spune asta şi mai simplu, fiecare „vârfnic" descoperă, dezvoltă şi păstrează propria religie (87).

Mai mult, ceea ce pare că reiese din această nouă sursă de informații, este că experiența fundamental religioasă poate fi înscrisă fie într-un context teist, supranatural, fie într-un context nonteist. Această experiență religioasă personală este împărtăşită de toate marile religii ale lumii, inclusiv de cele ateiste, ca budismul, taoismul, umanismul sau confucianismul. De fapt, pot chiar să spun că această experiență fundamentală şi inerentă este locul de întâlnire nu numai pentru, să spunem, creştini şi evrei şi mahomedani, ci şi pentru preoți şi atei,

pentru comuniști și anticomuniști, pentru conservatori și liberali, pentru artiști și oameni de știință, pentru bărbați și femei și pentru tipuri constituționale diferite, adică pentru atleți și poeți, pentru cei care gândesc și cei care fac. Spun asta pentru că descoperirile noastre indică faptul că toți sau aproape toți oamenii au sau ar putea să aibă experiențe de vârf. Bărbați și femei deopotrivă au experiențe de vârf și toate tipurile constituționale au experiențe de vârf, dar, deși conținutul experiențelor de vârf este pentru toate ființele umane aproximativ așa cum l-am descris (vezi Anexa A), situația sau declanșatorul care provoacă experiențe de vârf, la bărbați și la femei de exemplu, poate fi destul de diferit. Aceste diferențe pot să vină din surse diferite, dar conținutul lor poate fi considerat foarte asemănător. Pentru a rezuma, din acest punct de vedere, cele două religii ale omenirii tind să fie formate din vârfnici și nevârfnici, adică din cei care trăiesc cu ușurință și deseori experiențe intime, personale, transcendente, fundamental religioase și care le acceptă și se folosesc de ele și, pe de altă parte, cei care nu le-au avut niciodată sau care le refulează sau le reprimă și care, așadar, nu se pot folosi de ele pentru terapia lor personală, pentru dezvoltarea lor personală, pentru propria lor împlinire.

IV

PERICOLE ORGANIZAȚIONALE PENTRU EXPERIENȚE TRANSCENDENTE

Când intervievam „oameni religioşi nonteişti", mi s-a părut adesea că ei aveau *mai multe* experienţe religioase (sau transcendente) decât oamenii religioşi în sensul convenţional. (Aceasta este, până acum, numai o impresie, dar ar fi, evident, un proiect valoros de cercetare.) Lucrurile ar putea sta aşa în parte, pentru că ei erau mai adesea „serioşi" cu privire la valori, etică, filosofie de viaţă, dat fiind că au trebuit să lupte pentru a se îndepărta de credinţele convenţionale şi au trebuit să-şi creeze singuri propriul sistem de credinţă. Au apărut în răstimpuri şi diferiţi alţi determinanţi ai acestui paradox, dar o să trec acum peste aceştia.

Motivul pentru care mă refer acum la această impresie (care ar putea sau nu să fie validată, ar putea sau nu să fie pur şi simplu o eroare de eşantionare etc.) este că m-a făcut să realizez că, pentru majoritatea oamenilor, religia convenţională, deşi religionează puternic o parte a vieţii, are în acelaşi timp şi efectul de a „dereligiona" restul vieţii. Experimentarea sfântului, sacrului, divinului, venerației, stării de creaţie, renunţării, misterului,

evlaviei, recunoştinţei, gratitudinii, dăruirii de sine, în cazul în care chiar au loc, tind să fie restrânse la o singură zi din săptămână, să apară sub un singur acoperiş al unui singur tip de structură, doar în anumite circumstanţe declanşatoare, tind să depindă prea mult de prezenţa anumitor stimuli tradiţionali, puternici, dar în sine irelevanţi, de exemplu, muzică de orgă, tămâie, un anumit tip de psalmodiere, anumite tipuri de odăjdii şi alţi declanşatori arbitrari. Să fie religioşi sau mai degrabă să se simtă religioşi, sub aceste auspicii ecleziastice, pare să-i absolve pe mulţi oameni (pe majoritatea?) de necesitatea sau dorinţa de a trăi aceste experienţe în orice alt moment. „Religionarea" unei părţi a vieţii secularizează restul.

Asta contrastează cu impresia mea că oamenii „serioşi" de toate tipurile tind să fie capabili să „religioneze" *orice* parte a vieţii, *orice* zi a săptămânii, în *orice* loc şi în toate tipurile de circumstanţe, adică să fie conştienţi de „dimensiunea profunzimii" a lui Tillich. Desigur, oamenilor mai „serioşi" care sunt nonteişti nu le-ar trece prin minte să folosească eticheta „experienţe religioase" pentru ceea ce au simţit sau să folosească astfel de cuvinte ca „sfânt", „pios", „sacru" sau altele asemenea. Totuşi, în formularea mea, ei trăiesc frecvent „experienţe fundamental religioase" sau experienţe transcendente atunci când relatează că au avut experienţe de vârf. În acest sens, despre un artist sensibil, creativ, destoinic, pe care îl cunosc şi care afirmă despre el însuşi că este agnostic se poate spune că a avut multe „experienţe religioase" şi sunt sigur că ar fi de acord cu mine dacă l-aş întreba.

În orice caz, odată acest paradox cercetat îndeaproape, încetează să mai fie un paradox şi devine, în schimb, destul de evident. Dacă „raiul" este întotdeauna accesibil, deschis intrării (70) şi „conştiinţa unificatoare" (cu ale sale cogniţii-F, cu a sa percepţie a domeniului

Ființei şi sacrului şi eternului) este întotdeauna o posibilitate pentru orice persoană serioasă şi atentă, aflată întru câtva în controlul ei (54), atunci trăirea unei astfel de experiențe „fundamental religioase" sau transcendente este, de asemenea, într-o oarecare măsură, în controlul nostru, chiar şi în afara experiențelor de vârf. (Trăirea unui număr suficient de experiențe de vârf în care au loc cogniții-F poate duce la probabilitatea apariției cogniților-F *fără* experiențe de vârf.) Am reuşit, de asemenea, prin cursuri şi prin scrieri să predau cogniții-F şi conştiința unificatoare, cel puțin unora dintre studenți. Este posibilă, în principiu, prin înțelegere adecvată, transformarea activităților-mijloc în activități-scop, este posibilă „ontologizarea" (66); privirea voluntară sub aspectul eternității, privirea sacrului şi simbolicului *în* şi *prin* instanța de aici-şi-acum a individului.

Ce împiedică astfel de experiențe? În general, absolut toate forțele care ne diminuează, ne patologizează sau care ne fac să regresăm, de exemplu: ignoranță, durere, boală, frică, „uitare", disociere, reducere la concret, nevrotism etc. Adică a *nu* avea experiențe fundamental religioase s-ar putea să fie o stare „inferioară", de împuținare, o stare în care nu suntem „pe deplin funcționali", nu suntem în formă, nu suntem pe de-a-ntregul umani, nu suntem îndeajuns de integrați. Dacă ne-am simți bine şi am fi sănătoşi şi am întruni întru totul conceptul de „ființă umană", atunci experiențele transcendente ar trebui, în principiu, să fie un lucru obişnuit.

Poate că acum ceea ce mi-a părut inițial un paradox poate fi văzut ca fiind ceva concret, deloc surprinzător. Am observat ceva la ce nu mă gândisem niciodată înainte, şi anume că religia ortodoxă poate prea bine să însemne desacralizarea unei mari părți a vieții. Poate duce la dihotomizarea vieții în transcendent şi secular-profan şi poate, astfel, să le compartimenteze şi să le

separe temporar, spațial, conceptual şi experiențial. Asta este în evidentă contradicție cu realitatea experiențelor de vârf. Contrazice până şi versiunile tradițional-religioase ale experienței mistice, ca să nu mai vorbim de experiențele de satori, Nirvana şi alte versiuni orientale ale experiențelor de vârf şi mistice. Toate acestea sunt în acord cu faptul că sacrul şi profanul, religiosul şi secularul nu sunt separate unul de altul. Se pare că pericolul versiunilor legaliste şi organizaționale ale religiei este că acestea ar putea tinde să suprime experiențele naturale de vârf, transcendente, mistice sau alte experiențe fundamental religioase şi să le facă mai puțin probabile, adică gradul de organizare a religiei ar putea să coreleze negativ cu frecvența experiențelor „religioase."[1] Religiile convenționale ar putea fi chiar folosite ca apărări şi rezistențe împotriva experiențelor transcendente zguduitoare.

S-ar putea să mai existe şi o altă relație inversă — între organizaționalism şi trăirea experiențelor transcendente —, cel puțin pentru unii oameni. (Oricât ar fi de mulți, este un pericol *posibil* pentru toți.) Dacă punem în opoziție tipul intens, profund, zguduitor, de vârf al experienței religioase sau transcendente pe care l-am descris, cu răspunsurile negândite, obişnuite, asemănătoare

---

1 Tocmai am dat peste afirmații asemănătoare în autobiografia lui Jung (35). „Păcatul suprem al credinței mi se părea a fi faptul că ea anticipa experiența [...] şi convingerea mea că aici nu putea decide decât experiența se întări tot mai mult" (pp. 106–112). „Sunt bineînțeles conştient de faptul că teologii se află într-o situație mai dificilă decât alții. Pe de o parte sunt mai aproape de elementul religios, pe de alta, mai strâns legați prin Biserică şi dogmă" (p. 153). (Sper că ştim cu toții că este mai simplu să fii „pur" în afara unei organizații, fie ea religioasă, politică, economică sau, la drept vorbind, ştiințifică. Şi totuşi nu putem să nu avem organizații. Poate într-o zi vom inventa organizații care să nu „înghețe"?)

reflexelor, neatente, automate care sunt numite „religioase" de mulți oameni (doar pentru că au loc în circumstanțe familiare etichetate semantic drept „religioase"), atunci suntem confruntați cu o problemă universală, „existențială". Familiarizarea şi repetarea produc o scădere a intensității şi bogăției conştiinței, chiar dacă produc *şi* preferință, securitate, comfort etc. (55). Într-un cuvânt, familiarizarea face nenecesară participarea, gândirea, simțirea, trăirea deplină, experiența bogată. Asta este adevărat nu numai în domeniul religiei, ci şi în domeniile muzicii, artei, arhitecturii, patriotismului, chiar în cel al naturii înseşi.

Dacă religia organizată are vreun efect ultim, asta se întâmplă prin puterea ei de a-l cutremura pe individ la cel mai profund nivel interior. Cuvintele pot fi repetate fără judecată şi fără să atingă profunzimile intrapersonale, indiferent cât de adevărat sau frumos ar fi sensul lor, la fel şi acțiunile simbolice de orice fel, de exemplu onorul drapelului, sau orice ritualuri, ceremonii sau mituri. Acestea *pot* fi extrem de importante în privința urmărilor pe care le au asupra persoanei şi, prin aceasta, asupra lumii. Dar asta este adevărat doar dacă persoana le experimentează, le trăieşte cu adevărat. Numai atunci au ele sens şi urmări.

Acesta este probabil un alt motiv pentru care experiențele transcendente par să aibă loc mai frecvent la oamenii care au respins religia moştenită şi care au creat apoi una personală (fie că o numesc sau nu astfel). Sau, pentru a fi mai precauți, asta pare să se întâmple în eşantionul meu, format în majoritate din studenți. Nu este o problemă doar pentru organizațiile religioase conservatoare, ci şi pentru organizațiile religioase liberale şi chiar pentru *orice* fel de organizație.

Şi va fi la fel de adevărat pentru specialiştii în educație când vor fi obligați în cele din urmă să încerce să predea

spiritualitatea şi transcendența. În această țară, educația în spiritul patriotismului a fost profund dezamăgitoare pentru americanii cei mai profund patrioți, într-atât încât numai *aceşti* oameni pot fi numiți antiamericani.[2] Ritualuri, ceremonii, cuvinte, formule ar putea să-i atingă pe unii, dar nu îi ating pe mulți dacă semnificațiile lor nu au fost profund înțelese şi trăite. Evident, scopul educației în acest domeniu trebuie formulat în termenii experiențelor interioare, subiective ale fiecărui individ. În afară de cazul în care se ştie că aceste experiențe au avut loc, nu se poate spune că educația în privința valorilor a reuşit în atingerea adevăratului său scop.[3]

[2] *un-American* în original, termen peiorativ folosit în discursurile politice americane la adresa ideilor, oamenilor sau instituțiilor din Statele Unite, considerate că se îndepărtează de la ceea ce este în general privit drept valori culturale şi politice specific americane. *(N.red.)*

[3] Întregul Capitol I, „Religion Versus the Religios" (şi mai ales ultimele două paragrafe), al cărții *A Common Faith* a lui John Dewey este relevant pentru tematica acestui capitol. De fapt, întreaga carte a lui Dewey ar trebui citită de oricine interesat de tezele mele.

SPERANȚA, SCEPTICISMUL ȘI NATURA MAI ÎNALTĂ A OMULUI

Perspectiva aflată acum în rapidă dezvoltare — cea conform căreia cele mai înalte valori spirituale par să fie validate natural şi că, astfel, nu este necesară validarea supranaturală a acestora — ridică unele întrebări care nu au mai fost puse până acum într-o formă asemănătoare. De exemplu, de ce a fost necesară, la urma urmei, validarea supranaturală a bunătății, altruismului, virtuții şi iubirii ?

Desigur că întrebarea cu privire la originile religiilor ca validări ale eticii este teribil de complexă şi cu siguranță nu intenționez să o tratez superficial. Totuşi, pot contribui cu încă un aspect pe care îl putem vedea mai clar astăzi decât oricând înainte, şi anume că o caracteristică importantă a noii psihologii, a „celei de-a treia forțe", este demonstrarea „naturii mai înalte a omului." Privind în urmă la concepțiile religioase asupra naturii umane — şi, într-adevăr, nu e nevoie să căutăm prea departe, pentru că aceeaşi doctrină poate fi regăsită la Freud — devine limpede că orice doctrină a depravării înnăscute a omului sau orice ponegrire a naturii sale animale conduce

foarte uşor la unele interpretări extraumane ale bunătății, sfințeniei, virtuții, sacrificiului de sine, altruismului etc. Dacă acestea nu pot fi explicate din interiorul naturii umane — şi trebuie explicate —, atunci trebuie explicate din afara naturii umane. Cu cât omul este mai rău, cu cât este conceput a fi mai prăpădit, cu atât un zeu devine mai necesar. Se poate înțelege acum mai clar şi că una dintre sursele decăderii încrederii în validarea supranaturală a fost credința din ce în ce mai mare în posibilitățile mai înalte ale naturii umane (pe baza noii cunoaşteri).[1] Explicarea prin natural este mult mai simplă şi astfel mai mulțumitoare pentru oamenii educați decât explicarea prin supranatural. Cea din urmă poate fi aşadar o funcție inversă a celei dintâi.

Acest proces totuşi are unele costuri; cred că mai ales pentru partea mai puțin sofisticată a populației sau, în orice caz, pentru cei de o religiozitate mai ortodoxă. Pentru ei, după cum Dostoievski, Nietzsche şi alții au înțeles foarte bine, „dacă Dumnezeu a murit, totul este permis, totul este posibil". Dacă unica validare a valorilor „spirituale" este supranaturală, atunci subminarea acestei validări subminează *toate* valorile mai înalte.

Asta s-a adeverit mai ales în ultimii zeci de ani, pe măsură ce ştiința pozitivistă — pentru mulți, singura teorie a ştiinței — s-a dovedit a fi la rândul ei o sursă

[1] De exemplu, studiile mele asupra „oamenilor aflați în procesul de actualizare a sinelui", adică oameni pe deplin evoluați şi dezvoltați, arată clar că ființele umane ajunse la maximul lor sunt mult mai admirabile (asemănătoare zeilor, eroice, mărețe, divine, minunate, demne de iubire etc.) decât fuseseră considerate oricând înainte, în propria *lor* natură. Nu este nevoie de adăugarea unui determinant nonnatural pentru a da seamă de sfințenie, eroism, altruism, transcendență, creativitate etc. De-a lungul istoriei, natura umană a fost subestimată în primul rând din cauza lipsei de cunoaştere a posibilităților mai înalte ale omului, a cât de mult se poate dezvolta dacă i se permite.

inadecvată pentru etică şi valori. Şi credinţa în mileniul raţionalist a fost distrusă. Credinţa că evoluţia eticii ar fi un produs secundar inevitabil al progreselor cunoaşterii lumii naturale şi ale produselor secundare tehnologice ale acestor progrese, a murit cu Primul Război Mondial, cu Freud, cu marea criză economică, cu bomba atomică. Poate că şi mai cutremurătoare, pentru psiholog fără îndoială, a fost descoperirea recentă (61) că însuşi belşugul aruncă lumina cea mai clară, cea mai rece asupra foamei omenirii de spiritual, etic, filosofic. (Lucrurile stau astfel, pentru că aspiraţia la ceva ce lipseşte duce inevitabil la senzaţia că viaţa are sens şi că merită trăită. Dar dacă nu lipseşte nimic şi nu există nicio aspiraţie, atunci...?)

Avem astfel situaţia ciudată în care mulţi intelectuali de astăzi se descoperă sceptici sub toate aspectele, dar pe deplin conştienţi de năzuinţa spre vreo credinţă sau vreo convingere şi conştienţi şi de groaznicele consecinţe spirituale (şi politice) care apar dacă această năzuinţă nu este împlinită.[2]

Şi astfel avem un nou limbaj pentru descrierea situaţiei, cuvinte ca anomie, anhedonie, dezrădăcinare, patologie a valorilor, lipsă de sens, plictiseală existenţială, înfometare spirituală, lăsare în voia altora, nevroza succesului etc. (Vezi Anexa E.)

Majoritatea psihoterapeuţilor ar fi de acord că o mare parte a populaţiei naţiunilor bogate — nu numai a Americii — e prinsă acum în această situaţie de lipsă a valorilor, deşi majoritatea acestor terapeuţi încă vorbesc superficial şi simptomatic despre nevroze de caracter, imaturitate, delincvenţă juvenilă, lipsă a limitelor etc.

---

[2] Vezi numărul din februarie 1950 al revistei *Partisan Review despre* „Religion and the Intellectuals." Vezi şi Franklin L. Baumer, *Religion and the Rise of Skepticism* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1960).

În întâmpinarea acestei situații se dezvoltă o nouă abordare psihoterapeutică: terapia existențială. Dar, în general, din moment ce terapia nu este aplicabilă în masă, majoritatea oamenilor pur și simplu rămân blocați în situație și duc o viață privată și publică mizerabilă. O mică parte „se întoarce la religia tradițională", deși cei mai mulți observatori sunt de acord că această întoarcere nu poate avea rădăcini adânci.

Însă alții, o parte la fel de mică, găsesc în indiciile oferite curând de psihologie o altă posibilitate de credință pozitivă, naturală, o „credință comună", cum a numit-o John Dewey, o „credință umanistă", cum a numit-o Erich Fromm, psihologie umanistă, cum mulți alții o numesc acum. (Vezi Anexa B). După cum a spus John MacMurray, „Acesta este momentul istoric în care devine posibil pentru om să adopte conștient ca scop propriu scopul deja inerent naturii sale". — Citat în *Man and God*, ed. V. Gollancz (Boston: Houghton Mifflin Co., 1951), p. 49. Există chiar și o revistă săptămânală, *Manas*, despre care se poate spune că este organ al acestui nou tip de credință și al acestei noi psihologii.

VI

ŞTIINŢA ŞI LIBERALII RELIGIOŞI ŞI NONTEIŞTII

Ştiinţa obiectivistă, lipsită de valori a secolului al XIX-lea, s-a arătat în cele din urmă a nu fi o temelie solidă nici pentru atei, agnostici, raţionalişti, umanişti şi alţi nonteişti, şi nici pentru bigoţii „liberali", adică unitarienii şi universaliştii. Atât ştiinţa ortodoxă, cât şi religia liberală şi nonteistă lasă pe dinafară prea mult din ceea ce este preţios pentru majoritatea fiinţelor umane. În revolta lor împotriva Bisericilor organizate, instituţionalizate, au acceptat fără să vrea dihotomia imatură şi naivă dintre religia tradiţională (ca unica purtătoare de valori), pe de o parte, şi, de cealaltă parte, o ştiinţă întru totul mecanicistă, reducţionistă, obiectivistă, neutră, lipsită de valori. Până în ziua de azi, habotnicii liberali se sprijină masiv, chiar exclusiv, pe ştiinţele naturale, care le par cumva mai „ştiinţifice" decât ştiinţele psihologice pe care ar trebui să se bazeze, dar pe care nu le folosesc aproape deloc (cu excepţia versiunilor pozitiviste).

Aşadar, habotnicii liberali obişnuiţi încearcă să depună toate eforturile mai degrabă în cunoaşterea lumii

impersonale decât în ştiinţele personale. Ei accentuează cunoaşterea raţională şi sunt neliniştiţi când vine vorba despre iraţional, antiraţional, nonraţional, ca şi cum Freud şi Jung şi Adler n-ar fi trăit niciodată. Aşa că ei nu ştiu nimic oficial despre vreun inconştient subraţional, despre refulare sau despre procesele de apărare în general, despre rezistenţele la *insight*, despre pulsiunile care sunt determinanţii comportamentului şi care totuşi sunt neştiute persoanei înseşi. Asemenea psihologilor pozitivişti, se simt mult mai comod cu aspectele cognitive decât cu emoţionalul şi impulsivul şi voliţionalul. Ei nu lasă loc la baza sistemelor lor pentru misterios, necunoscut, pentru ceea ce nu poate fi cunoscut, pentru ceea ce este periculos de cunoscut sau pentru inefabil. Ei trec cu totul pe lângă literatura străveche, bogată, bazată pe experienţele mistice. Nu au un loc în sistemul lor pentru scopuri, ţeluri, năzuinţe, aspiraţii şi speranţe, ca să nu mai vorbim despre voinţă sau scop. Nu ştiu ce să facă în ce priveşte experienţialul, subiectivul şi fenomenologicul pe care existenţialiştii le accentuează atât de tare, după cum fac şi psihoterapeuţii. Inexactul, ilogicul, metaforicul, miticul, simbolicul, contradictoriul sau conflictualul, ambiguul, ambivalentul, toate sunt considerate „inferioare" sau „deloc bune", cu alte cuvinte ceva ce trebuie „îmbunătăţit" în direcţia raţionalităţii şi logicii pure. Încă nu se înţelege că acestea sunt caracteristici ale fiinţei umane deopotrivă la *cele mai înalte* niveluri de dezvoltare şi la cele inferioare şi că pot fi valorizate, utilizate, iubite, pot fi temelie, şi nu doar băgate sub covor. Nu este îndeajuns recunoscut nici faptul că atât impulsurile „bune", cât şi cele „rele" pot fi refulate.

Acelaşi lucru este adevărat pentru experienţele de renunţare, de venerаţie, de devoţiune, de dăruire de sine, de smerenie şi jertfire, de admiraţie înfricoşată şi pentru sentimentul neînsemnătăţii. Aceste experienţe, pe

care religiile organizate au încercat întotdeauna să le facă posibile, se regăsesc destul de frecvent şi în experienţele de vârf şi în cogniţiile-F, după cum se regăsesc chiar şi impulsuri de a îngenunchea, de a se prosterna şi unele care aduc a venerație. Dar toate acestea lipsesc din nonteism şi din teismul liberal. Asta are o importanţă specială astăzi din cauza răspânditei „lipsă de valori" din societatea noastră, adică oamenii nu au nimic de admirat, nimic pentru care să se sacrifice, pentru care să se ofere, nimic pentru care să merite să moară.[1] Acest gol se cere umplut. S-ar putea chiar să fie o trebuinţă „instinctoidă". Orice ontopsihologie sau orice religie, se pare, trebuie să satisfacă această trebuinţă.

Rezultatul? O filosofie de viaţă mai degrabă searbădă, plicticoasă, insipidă, neemoţională, rece, care eşuează în ceea ce au încercat religiile tradiţionale când erau la putere — să inspire, să minuneze, să aline, să împlinească, să ghideze în alegerea valorilor şi să diferenţieze între superior şi inferior, între bine şi rău, ca să nu mai vorbim despre producerea experienţelor dionisiace sau de provocarea sălbăticiei, bucuriei, impulsivităţii. Orice

[1] Trebuie să se ţină seama (pentru că ar putea să contrazică teza mea) că aceste critici generale aduse „religiilor liberale" se aplică şi quakerilor, deşi iniţial ei se bazau în principiu pe experienţa interioară, personală, cvasimistică. Astăzi şi ei tind să fie doar apolinici şi nu oferă un loc respectabil dionisiacului, deopotrivă pentru „cald" şi pentru „rece". Şi ei sunt raţionali, „simpli", sobri şi decenţi şi lasă deoparte întunericul, sălbăticia şi nebunia, ezitând, se pare, să stârnească emoţii orgiastice. Şi-au construit la rândul lor o filosofie a binelui în al cărei sistem nu este loc pentru rău. Încă nu i-au încorporat pe Freud şi pe Jung în fundaţia lor şi nici nu au descoperit că profunzimile inconştientului personal sunt sursa bucuriei, iubirii, creativităţii, jocului şi umorului, după cum sunt sursa impulsurilor periculoase şi nebuneşti. Dat fiind că nu ştiu îndeajuns despre quakeri, nu ştiu de ce lucrurile stau aşa. Cu siguranţă nu din cauza unei prea mari încrederi în ştiinţa secolului al XIX-lea.

religie, liberală sau ortodoxă, teistă sau nonteistă, trebuie să fie nu numai credibilă din punct de vedere intelectual şi demnă de respect din punct de vedere moral, ci trebuie să fie şi satisfăcătoare emoţional (iar eu includ aici şi emoţiile transcendente).

Nu e de mirare că religiile liberale şi grupurile semireligioase exercită atât de puţină influenţă, deşi membrii lor sunt segmentele cele mai inteligente şi cele mai capabile ale populaţiei. Aşa *trebuie* să fie, atâta timp cât ei se bazează pe o imagine strâmbă a naturii umane, care omite cea mai mare parte a lucrurilor pe care fiinţele umane le valorizează, de care se bucură şi care le sunt dragi la propria persoană, de fapt, pentru care trăiesc şi de care refuză să fie lipsiţi.

Teoria ştiinţei care permite şi încurajează excluderea a atât de mult din ceea ce este adevărat şi real şi existent nu poate fi considerată o ştiinţă cuprinzătoare. Evident, nu este o organizare a *tot* ceea ce este real. Nu integrează toate informaţiile. În loc să spun că aceste noi informaţii sunt „neştiinţifice", eu cred că acum suntem pregătiţi să schimbăm foaia şi să modificăm definiţia ştiinţei astfel încât să fie capabilă să includă aceste informaţii. (Vezi Anexele D şi I.)

Unii liberali şi nonteişti pătrunzători trec printr-o „reevaluare agonizantă", foarte asemănătoare aceleia prin care ortodocşii trec adesea, şi anume pierderea credinţei în convingerile lor fundamentale. Exact la fel cum mulţi intelectuali îşi pierd credinţa în ortodoxia religioasă, la fel îşi pierd şi credinţa în ştiinţa pozitivistă, de secol XIX, ca mod de viaţă. Astfel, ei au prea adesea sentimentul pierderii, dorinţa intensă de a crede, aspiraţia la un sistem de valori, lipsa de valori şi năzuinţa simultană pentru valori care îi marchează pe atât de mulţi în această „Epocă a Năzuinţei" (6). (Vezi şi Anexa E.) Eu cred că această trebuinţă poate fi satisfăcută de o ştiinţă

mai largă, mai cuprinzătoare, care să includă informațiile transcendenței.[2]

Nu numai că religiile liberale şi nonteismul trebuie să accepte şi să construiască pe toate aceste aspecte neglijate ale naturii umane dacă au vreo speranță să satisfacă trebuințe umane perfect legitime, dar şi, dacă aceste sisteme de valori trebuie să îndeplinească scopul ultim al oricărei instituții sociale, adică să susțină actualizarea şi împlinirea cea mai desăvârşită a celei mai elevate şi depline umanități, atunci va trebui să se aventureze în domenii de gândire chiar şi mai ciudate. De exemplu, astfel de concepte pur „religioase", ca sacrul, eternul, raiul şi iadul, moartea cea bună şi cine mai ştie ce altceva, sunt acum ronțăite de invazivii investigatori ai naturii. Se pare că şi acestea, la rândul lor, vor fi aduse în lumea oamenilor. În orice caz, este deja disponibilă suficientă cunoaştere, astfel încât cred că pot spune foarte încrezător că aceste concepte *nu* sunt biete halucinații, iluzii sau deliruri sau că, mai degrabă şi în mod mai exact, nu trebuie să fie. Pot să aibă şi chiar au referenți în lumea reală.

Eu însumi sunt neliniştit, chiar agitat din cauza confuziei semantice care ne pândeşte — care de fapt este deja

---

[2] S-a spus despre un om că „nu putea să se împace nici cu soluția catolică la problema religioasă, nici cu dizolvarea raționalistă a problemei". „Liberalii" — care au renunțat la iluzia unui zeu modelat după un tată uman, care s-au revoltat împotriva unui zeu care îndeplineşte dorințe, împotriva unei instituții bisericeşti cu ambiții şi putere politică, împotriva dogmelor şi a ritualurilor funcțional autonome —, au renunțat deopotrivă, destul de nenecesar, la scopurile autentice şi profunde şi necesare ale tuturor umaniştilor şi religiilor umaniste „serioase": depăşirea limitărilor unui eu autolimitat, intrarea în armonia cosmosului, încercarea de a deveni tot ceea ce poate deveni o ființă umană etc. (Savantului meditativ, interesat de răspunsurile premergătoare la aceeaşi întrebare, îi recomand examinarea transcendentalismului american şi interdependența acestuia cu unitarianismul.)

aici — toate conceptele tradițional „religioase“ fiind redefinite şi apoi utilizate într-un mod foarte diferit. Chiar şi cuvântul „zeu“ este definit astăzi de mulți teologi într-un mod care să excludă concepția unei persoane care are o formă, o voce, o barbă etc. Dacă Dumnezeu ajunge să fie definit ca „Ființa însăşi“ sau ca „principiul integrator al universului“ sau ca „unitatea întregului“ sau ca „semnificația cosmosului“ sau în vreun alt mod nonpersonal, atunci împotriva a ce vor lupta ateii? Ar putea prea bine să fie de acord cu „principiile integratoare“ sau cu „principiul armoniei“.

Şi dacă, aşa cum chiar s-a întâmplat pe una dintre platforme, Paul Tillich a definit religia ca „preocuparea de preocupările ultime“, iar eu am definit apoi psihologia umanistă în acelaşi mod, care este atunci diferența dintre un supranaturalist şi un umanist?

Lecția cea importantă care trebuie învățată aici nu numai de către nonteişti şi de bigoții liberalii, ci şi de supranaturalişti şi de oamenii de ştiință şi de umanişti, este că misterul, ambiguitatea, ilogicul, contradicția, experiențele mistice şi transcendente pot fi acum considerate ca făcând pe deplin parte din domeniul naturii. Nu este necesar ca aceste fenomene să ne facă să postulăm alte variabile şi alți determinanți supranaturali. Nu este cazul nici pentru ceea ce este neexplicat şi neexplicabil în prezent, cum ar fi percepția extrasenzorială (PE). Şi nu mai este corect să le considerăm a fi exclusiv stări morbide. Studiul oamenilor aflați în procesul de actualizare a sinelui ne-a învățat altceva (59, 67).

Cealaltă față a monedei trebuie la rândul ei să fie examinată. Unul dintre cele mai enervante aspecte ale ştiinței pozitiviste este încrederea ei în sine, nețărmuită i-aş putea spune, sau poate lipsa ei de smerenie. Prototipul omului de ştiință de secol al XIX-lea le apare oamenilor sofisticați asemenea unui copil care trăncăneşte tocmai

pentru că este atât de arogant, atât de încrezător în sine, tocmai pentru că nu ştie cât de puţin ştie, cât de limitată este cunoaşterea ştiinţifică în comparaţie cu vastul necunoscut.

Aceste lucruri sunt adevărate în cea mai mare măsură pentru psihologul al cărui raport cunoaştere/mister trebuie că este cel mai mic dintre al tuturor oamenilor de ştiinţă. Într-adevăr, uneori sunt atât de impresionat de tot ceea ce avem nevoie să ştim în comparaţie cu ceea ce ştim, încât cred că cel mai bine l-am defini pe psiholog nu ca fiind cineva care cunoaşte răspunsurile, ci mai degrabă cineva care pătimeşte cu întrebările.

Poate din cauză că este atât de inocent neştiutor de micimea lui, de nevolnicia cunoaşterii lui, de îngustimea ţarcului sau de micimea porţiunii lui de cosmos şi pentru că îşi consideră limitele înguste a fi atât de întemeiate, îmi aminteşte de băieţelul care a fost văzut stând nesigur la un colţ de stradă cu o legătură sub braţ. Un trecător îngrijorat l-a întrebat unde se duce şi el a răspuns că fuge de acasă. De ce stătea la colţul străzii? Nu avea voie să traverseze!

O altă consecinţă a acceptării conceptului de experienţă religioasă personală, naturală, generală, fundamentală este că va duce şi la reforma ateismului, agnosticismului şi umanismului. Aceste doctrine au fost, în mare, doar o respingere a Bisericilor; şi au căzut în capcana de a identifica religia cu Bisericile, o greşeală foarte gravă, după cum am văzut. Au aruncat prea mult peste bord, după cum descoperim acum. Alternativa pe care s-au sprijinit aceste grupuri a fost tipul de ştiinţă pură a secolului al XIX-lea, pur raţionalism în măsura în care nu s-au bazat doar pe atacuri negative la adresa Bisericilor organizate. Asta s-a dovedit a fi nu atât o soluţie la problemă, cât o retragere din faţa ei. Dar, dacă se poate demonstra că întrebările religioase (care au fost aruncate

peste bord odată cu Bisericile) sunt întrebări valide, că aceste întrebări sunt aproape la fel ca preocupările profunde, serioase, ultime, de tipul celor despre care vorbeşte Tillich şi de tipul prin care eu definesc psihologia umanistă, atunci aceste secte umaniste ar putea deveni mult mai utile pentru omenire decât sunt acum.

De fapt, s-ar putea prea bine să ajungă foarte asemănătoare organizațiilor bisericeşti reformate. Este foarte posibil ca, pe termen lung, să nu fie cine ştie ce diferență între ele dacă ambele grupuri acceptă importanța primă şi realitatea revelațiilor personale fundamentale (şi consecințele lor). Şi dacă ar putea să fie de acord în privința a orice altceva ca fiind secundar, periferic şi nefiind necesar, nedefinind în mod esențial caracteristicile religiei, ele s-ar putea concentra atunci pe examinarea revelațiilor personale — experiența mistică, experiența de vârf, iluminarea personală — şi a cogniților-F care ar apărea atunci.

VII

EDUCAȚIE LIPSITĂ DE VALORI?

Aceste tendințe dihotomizante — instituirea religiilor organizate drept gardieni ai tuturor valorilor, dihotomizarea cunoașterii de religie, considerarea științei a fi lipsită de valori și încercarea de a o face astfel — și-au adus confuzia și în domeniul educației. Cel mai indulgent lucru pe care îl putem spune despre această stare de fapt este că educația americană este ambivalentă și confuză în privința obiectivelor și scopurilor pe termen lung. Însă despre mulți oameni din educație se poate spune, mai dur, că par să fi renunțat cu totul la scopuri pe termen lung sau, oricum, încearcă să o facă. Este ca și cum ar vrea ca educația să fie exclusiv pregătire tehnologică pentru achiziția abilităților, care sunt aproape lipsite de valori sau amorale (deopotrivă în sensul de a fi utile fie pentru bine, fie pentru rău și în sensul de a nu contribui la dezvoltarea personalității).

Sunt și mulți oameni din educație care *par* că nu sunt de acord cu această accentuare a tehnologiei, care insistă pe achiziționarea de cunoaștere pură și care au senzația că acesta este nucleul educației pur liberale și opusul pregătirii tehnologice. Dar îmi pare că mulți dintre aceștia oameni din educație sunt la rândul lor confuzi în privința

valorilor şi îmi pare că aşa trebuie să rămână, atâta timp cât nu le este clară valoarea ultimă a achiziţiei cunoaşterii pure. Prea adesea, îmi pare, cunoaşterii pure i s-a oferit un fel de valoare *per se*, autonomă funcţional, aşa cum s-a întâmplat cu latina şi elina pentru tinerii domni şi cu franceza şi broderia pentru tinerele doamne. De ce s-a întâmplat aşa? S-a întâmplat aşa pentru că aşa *era*, în acelaşi mod în care cineva a definit recent o celebritate ca fiind cineva cunoscut pentru că este cunoscut. Se poate ca aceste cerinţe să fi avut vreo validare funcţională cu mult timp înainte, la începuturile lor, dar aceste motive au fost depăşite de mult. Acesta este un exemplu de „autonomie funcţională" în sensul lui Allport: cunoaşterea a devenit independentă de originile sale, de motivaţiile sale, de funcţiile sale. A devenit familiară şi, astfel, autovalidantă. Tinde să se menţină în ciuda nonfuncţionalităţii sau chiar a antifuncţionalităţii, în ciuda frustrării (în locul satisfacerii) trebuinţelor care au generat-o iniţial.

Poate reuşesc o expunere mai clară dacă abordez lucrurile din cealaltă parte, din perspectiva scopurilor ultime ale educaţiei. Conform noii psihologii umaniste (vezi Anexa B), scopul pe termen lung al educaţiei — la fel ca al psihoterapiei, al vieţii de familie, al muncii, al societăţii, al vieţii înseşi — este să ajute persoana să crească până la umanitatea deplină, până la cele mai mari împliniri şi actualizări ale potenţialelor sale cele mai înalte, până la cea mai înaltă statură posibilă a sa. Într-un cuvânt, ar trebui s-o ajute să devină cea mai bună versiune a ceea este capabilă să devină, să devină *în fapt* ceea ce, fundamental, este *în mod potenţial*. Ceea ce numim dezvoltare sănătoasă este dezvoltarea spre acest scop ultim. Şi, dacă aceasta este direcţia vectorială a educaţiei — direcţia de pe busolă spre care se îndreaptă, scopul care îi conferă valoare şi sens şi care o justifică —, atunci

ni se oferă imediat şi piatra de încercare cu ajutorul căreia să distingem instrumentele bune de instrumentele rele, mijloacele funcționale de mijloacele nefuncționale, învățătura bună de învățătura rea, cursurile bune de cursurile rele, programele bune de programele rele. În momentul în care distingem clar bunurile instrumentale de relele instrumentale, încep să se reverse mii de consecințe. (Pentru argumentele care demonstrează aceasta ca afirmație empirică, vezi Anexa H.)

O altă consecință a acestei noi înțelegeri a celor mai înalte scopuri şi valori ultime ale oamenilor este că se aplică fiecărei ființe umane vii. Mai mult, se aplică din momentul naşterii până în momentul morții, în moduri foarte reale, chiar şi de dinainte de naştere şi după moarte. Şi, astfel, dacă educația într-o democrație este privită în mod necesar ca ajutând fiecare persoană (nu doar o elită) să ajungă la umanitatea sa cea mai deplină, atunci, în principiu, educația este, pe drept cuvânt, un proiect universal, ubicuu şi care durează toată viața. Aceasta implică educația tuturor capacităților umane, nu doar a celor cognitive; implică educația deopotrivă pentru oamenii cu mintea nevolnică şi pentru cei inteligenți; implică deopotrivă educația pentru adulți şi pentru copii; şi implică faptul că educația cu siguranță nu este limitată la clasă.

Şi acum cred că trebuie să fie clar că nicio disciplină nu este o parte sacră şi eternă a vreunei programe stabilite-pentru-veşnicie, de exemplu, artele liberale. Oricare dintre disciplinele pe care le predăm poate fi greşită pentru cineva. Încercarea de a preda algebra unui cretin este o treabă idioată, la fel este predarea muzicii pentru afoni şi a desenului pentru daltonişti şi, poate, chiar a detaliilor ştiințelor impersonale pentru tipul de invidizi centrați pe persoană. Asemenea eforturi nu se potrivesc acelei persoane anume şi, astfel, trebuie că sunt, măcar în parte, o pierdere de vreme.

Multe alte tipuri de prostie educațională sunt produse secundare inevitabile ale actualei confuzii filosofice şi axiologice din educație. Încercarea de a fi lipsită de valori, încercarea de a fi pur tehnologică (mijloace fără scopuri), încercarea de a se baza doar pe tradiție sau pe obicei (valori vechi în absența valorilor vii), definirea educației ca fiind pur şi simplu îndoctrinare (loialitate pentru valori decretate în loc de cele proprii) — toate acestea sunt confuzii ale valorilor, eşecuri filosofice şi axiologice. Şi, inevitabil, dau naştere tuturor patologiilor valorice, de exemplu, unor asemenea idioțenii ca studii universitare de patru ani[1], cursuri de trei credite[2], cursuri obligatorii pentru care nu există excepții etc.[3] Claritatea valorilor ultime face foarte simplă evitarea acestor nepotriviri între mijloace şi scopuri. Cu cât ştim mai bine ce scopuri dorim, cu atât ne este mai uşor să creăm mijloace cu adevărat eficiente pentru atingerea acelor scopuri. Dacă *nu* ne sunt clare acele scopuri sau dacă negăm că ar exista vreunele, atunci suntem condamnați la confundarea instrumentelor. Nu putem să vorbim despre eficiență decât dacă ştim pentru *ce* este eficiența. (Doresc să citez din nou acel adevărat simbol al timpurilor noastre,

---

1 „Nu e păcat că fiica mea a abandonat şcoala în ultimul an, chiar înainte să-şi încheie educația?"

2 Profesorul Pangloss (personaj din *Candide sau Optimistul*, de Voltaire — *N.red.*) ar fi fost încântat de faptul că întreaga cunoaştere umană se întâmplă să se împartă în exact aceleaşi felii de trei credite, ca felioarele de mandarină şi că se întâmplă ca toate să dureze exact acelaşi număr de ore.

3 „Nu se poate considera educat niciun om care nu ştie *Iliada* (sau dreptul constituțional, sau chimia, sau geometria descriptivă etc. etc.)." În această privință, unul dintre colegiile la care am fost refuzat să ofere o diplomă dacă studentul nu ştia să înoate. Altul îmi cerea să urmez cursul de introducere în creația literară, deşi aveam la tipar articole care urmau să fie publicate. Politicile facultăților sunt destul de neghioabe pentru a ne oferi mult mai multe exemple decât ne trebuie.

pilotul de încercare care a răspuns prin radio: „M-am rătăcit, dar scot un timp record".)

Concluzia finală şi inevitabilă este că educaţia — la fel ca toate instituţiile noastre sociale — trebuie să se preocupe de valorile sale ultime şi asta, la rândul său, înseamnă cam acelaşi lucru cu a vorbi despre ceea ce a fost numit „valori spirituale" sau „valori mai înalte". Acestea sunt principiile de elecţie, care ne ajută să răspundem la străvechile întrebări „spirituale" (filosofice? religioase? umaniste? etice?): Ce înseamnă viaţa cea bună? Ce înseamnă bărbatul cel bun? Femeia cea bună? Ce înseamnă societatea cea bună şi care este relaţia mea cu ea? Care sunt obligaţiile mele faţă de societate? Ce este cel mai bine pentru copiii mei? Ce este dreptatea? Adevărul? Virtutea? Care este relaţia mea cu natura, cu moartea, cu îmbătrânirea, cu durerea, cu boala? Cum pot să duc o viaţă plină, plăcută, care să aibă sens? Care este responsabilitatea mea faţă de fraţii mei? Cine *sunt* fraţii mei? Cui îi voi fi loial? Pentru ce trebuie să fiu gata să mor?

Pe vremuri, răspunsurile la aceste întrebări erau oferite, în diverse moduri specifice, de religiile organizate. Încet-încet, aceste răspunsuri au ajuns să se bazeze din ce în ce mai mult pe fapte naturale, empirice şi din ce în ce mai puţin pe obicei, tradiţie, „revelaţii", texte sfinte, intrepretări ale unei clase preoţeşti. Ce am arătat în expunerea de faţă este că acest proces de creştere constantă a încrederii în fapte naturale ca ghiduri în luarea deciziilor de viaţă avansează acum în domeniul „valorilor spirituale". În parte, asta se întâmplă datorită noilor descoperiri, dar, în parte, se întâmplă şi pentru că din ce în ce mai mulţi dintre noi înţelegem că ştiinţa secolului al XIX-lea trebuie redefinită, reconstruită, extinsă, pentru a fi adecvată acestei noi sarcini. Această nouă muncă de reconstrucţie se desfăşoară acum.

Şi, în măsura în care educaţia se bazează mai degrabă pe cunoaşterea naturală şi ştiinţifică decât pe tradiţie, pe obicei, pe credinţele şi prejudecăţile nepuse la îndoială ale comunităţii şi ale instituţiei religioase convenţionale, în această măsură pot să prevăd că şi educaţia, la rândul său, se va schimba, avansând constant spre aceste valori ultime aflate sub jurisdicţia ei.

VIII

CONCLUZII

Există, atunci, un drum pe care toți oamenii de bună credință, profund „serioşi", „preocupați de lucrurile ultime", pot străbate împreună o cale foarte lungă. Doar când ajung aproape de capăt, drumul se bifurcă, astfel încât ei trebuie să se despartă în neînțelegere. Practic, tot ceea ce, de exemplu, Rudolf Otto (78) defineşte ca fiind caracteristic experienței religioase — sfântul, sacrul, sentimentul stării de creatură, smerenia; graditudinea şi jertfa; recunoştința; venerația în fața *mysterium tremendum*; sentimentul divității, inefabilul; sentimentul micimii în fața misterului; caracteristica exaltării şi sublimului, conştiința limitelor şi chiar a neputinței, impulsul de renunțare şi îngenunchere, sentimentul eternității şi fuziunii cu întregul univers, chiar experiența raiului şi iadului —, toate aceste experiențe pot fi acceptate ca reale, deopotrivă de cler şi de atei. Şi astfel este posibil şi ca fiecare dintre ei să accepte în principiu spiritul empiric şi metodele empirice şi să recunoască smeriți cunoaşterea ca nefiind completă, că aceasta trebuie să se dezvolte, că are loc în timp şi spațiu, în istorie şi în cultură şi că, deşi depinde de puterile omului şi de limitele sale, poate totuşi să se apropie din ce în ce mai mult de „Adevărul" care nu depinde de om.

Pe această cale pot merge împreună toți cei ce nu se tem de adevăr, nu doar teiști și nonteiști, ci și indivizi de orice orientare politică și economică, ruși și americani, de exemplu.

Ce rămâne din dezacord? Se pare că doar concepția despre ființe supranaturale sau despre legi și forțe supranaturale; și trebuie să-mi mărturisesc senzația că, până în momentul în care se va ajuge la bifurcarea drumului, această diferență nu pare să aibă vreo consecință prea mare în afara de cea asupra confortului individual. Chiar și faptul social de apartenență la o Biserică trebuie să fie un fapt personal, fără consecințe sociale sau politice semnificative, odată acceptat pluralismul religios, odată ce fiecare religie va fi privită ca fiind o structură locală, în termeni locali, a experienței transcendente fundamental religioase, împărtășite de întreaga specie.

Nu numai atât, dar ia o amploare din ce în ce mai mare faptul că teologi de vârf și, în general, oameni sofisticați își definesc zeul nu ca fiind o persoană, ci o forță, un principiu, o trăsătură-gestalt a întregii Ființe, o putere integrativă care exprimă unitatea și, astfel, semnificația cosmosului, „dimensiunea profunzimii" etc. În același timp, oamenii de știință renunță într-o măsură din ce în ce mai mare la noțiunea de cosmos ca un fel de simplă mașinărie, asemănătoare unui ceas, sau ca aglomerare de atomi care se ciocnesc orbește, fără să aibă vreo legătură unul cu altul în afară de atracție și respingere, sau ca fiind ceva ultim și etern care nu se dezvoltă și nu crește. (De fapt, și teologii din secolul al XIX-lea priveau lumea într-un mod asemănător, ca set de mecanisme care se mișcă din inerție; numai că pentru ei exista Cineva care generase mișcarea.)

Aceste două grupuri (teologii sofisticați și oamenii de știință sofisticați) par să se apropie din ce în ce mai mult unii de alții în concepția lor conform căreia

universul este „organismic", ca având *un fel de* unitate şi integrare, ca dezvoltându-se şi evoluând şi având direcţie şi, astfel, având *un fel de* „semnificaţie." Numirea acestei integrări „Dumnezeu" ajunge în cele din urmă să fie o decizie arbitrară şi o preferinţă personală determinată de propria istorie individuală, de propriile revelaţii, de propriile mituri. John Dewey, un agnostic, s-a decis din motive strategice şi de comunicare să păstreze cuvântul „Dumnezeu", definindu-l într-un mod natural (14). Alţii s-au decis împotriva folosirii cuvântului, tot din motive strategice. Ajungem astfel, în istoria problemei, într-o situaţie nouă, în care un budist „serios", să spunem, cineva absorbit de „preocupările ultime" şi de „dimensiunea profunzimii" a lui Tillich, este în mai mare măsură coreligionar unui agnostic „serios" decât altor budişti convenţionali, superficiali, direcţionaţi de lucruri externe, pentru care religia este doar obicei, altfel spus, „comportament".

Într-adevăr, aceşti oameni „serioşi" se apropie atât de mult unii de alţii, încât par că devin un grup unitar al omenirii format din cei mai oneşti, cei care caută, care îşi pun întrebări, care caută răspunsuri, cei care au îndoieli, cei care au un „sentiment tragic al vieţii", exploratorii profunzimilor şi înălţimilor, „rămăşiţa salvatoare." Celălalt grup este atunci format din toţi cei superficiali, legaţi de aici, legaţi de acum, cei care sunt complet absorbiţi de trivialităţi, cei pentru care „pietatea este înveliş, nu aliaj", cei reduşi la concret, la trecător, cei nemijlocit egoişti.[1] Am putea spune că aproape ajungem să avem adulţi, pe de o parte, şi copii, pe de alta.

---

[1] Baumer (6) vorbeşte despre astfel de oameni care pot „să fie recunoscuţi tocmai după faptul că întrebările fundamentale nu mai sunt deloc menţionate de aceşti adevăraţi secularişti" (p. 234).

Care este urmarea practică pentru educație a tuturor acestor considerente? Ajungem la o concluzie destul de surprinzătoare, şi anume că predarea valorilor spirituale, a valorilor etice şi morale, cu siguranță are (în principiu) un loc în educație, poate chiar un loc fundamental şi esențial, şi că asta nu este în niciun caz necesar să declanşeze controverse în America în privința separării dintre Biserică şi stat, pentru motivul foarte simplu că valorile spirituale, etice şi morale nu trebuie să aibă deloc de-a face cu vreo Biserică. Sau poate, mai bine zis, acestea reprezintă nucleul comun al tuturor Bisericilor, al tuturor religiilor, inclusiv al celor nonteiste. De fapt, este posibil ca tocmai aceste valori ultime să fie şi să trebuiască să fie scopurile pe termen lung ale educației, după cum sunt şi trebuie să fie şi scopurile pe termen lung ale psihoterapiei, ale îngrijirii copiilor, ale căsătoriei, ale familiei, ale muncii şi, poate, ale tuturor celorlalte instituții sociale. Admit că aceasta s-ar putea dovedi o exagerare, şi totuşi aici este ceva ce noi toți trebuie să acceptăm. Respingem în educație noțiunea de scopuri îndepărtate de valori, sub amenințarea de a cădea în marele pericol de a defini educația ca fiind doar pregătire tehnologică, fără legătură cu viața cea bună, cu etica, morala sau, la drept vorbind, cu orice altceva. Orice filosofie care permite ca faptele să devină amorale, complet separate de valori face posibil, cel puțin în teorie, „experimentul" medicului nazist în lagărul de concentrare sau spectacolul inginerilor germani prizonieri care lucrează cu devotament pentru oricine se întâmplă să-i captureze.

Educația trebuie privită ca fiind măcar în parte un efort de a produce ființa umană bună, de a susține viața cea bună şi societatea cea bună. Renunțarea la asta este asemenea renunțării la realitate şi la dezirabilitatea moralei şi eticii. Mai mult, „O educație care lasă neatinsă

întreaga sferă a gândirii transcendente este o educație care nu are nimic semnificativ de spus despre sensul vieții omului". — *Manas* (17 iulie 1963).

ANEXA A

ASPECTE RELIGIOASE ALE EXPERIENȚELOR DE VÂRF

În fapt, tot ceea ce se întâmplă în experiențele de vârf, deşi acestea sunt întru totul naturale, poate fi trecut la capitolul fenomenelor religioase sau aceste experiențe chiar au fost considerate în trecut a fi exclusiv experiențe religioase.

1. De exemplu, este destul de specific experiențelor de vârf ca întregul univers să fie perceput ca un întreg integrat şi unificat. Acesta nu este un fenomen atât de simplu pe cât s-ar putea pricepe doar din cuvinte. Perceperea clară (în loc de o acceptare filosofică pur abstractă şi verbală) a faptului că universul este indivizibil şi că persoana are locul său în univers — face parte din univers, îi aparține — poate fi o experiență atât de profundă şi de cutremurătoare, încât poate schimba pentru totdeauna caracterul şi Weltanschauung-ul persoanei. În propria mea experiență am întâlnit doi subiecți care, datorită unei astfel de experiențe, au fost complet, imediat şi permanent vindecați de (într-un caz) nevroză cronică de angoasă şi (în celălalt caz) de intense gânduri obsesionale de sinucidere.

Desigur, aceasta este pentru mulți oameni o semnificație fundamentală a credinței religioase. Oameni care s-ar putea ca altfel să-şi piardă „credința" se vor agăța de ea pentru că oferă universului semnificație, unitate, o explicație filosofică unică datorită căreia totul are sens. Mulți oameni religioşi într-un mod ortodox ar fi atât de îngroziți de renunțarea la noțiunea că universul are integrare, unitate şi, astfel, semnificație (conferită de faptul că totul a fost creat de Dumnezeu sau condus de Dumnezeu sau *este* Dumnezeu), încât, pentru ei, singura alternativă ar fi să vadă universul ca pe un haos deloc integrat.

2. Este specific gândurilor care apar în experiențele de vârf ca preocuparea față de obiectul perceput să fie exclusivă şi deplină. Adică există un tip de concentrare masivă care nu are loc în mod normal. Apare cea mai autentică şi deplină percepție vizuală sau ascultare sau emoție. O parte a ceea ce implică asta este o modificare particulară care poate fi cel mai bine descrisă drept gândire nonevaluativă, noncomparativă sau nonjudicativă. Cu alte cuvinte, figură şi fond nu mai sunt la fel de clar diferențiate. Nici importantul şi neimportantul nu mai sunt la fel de clar diferențiate, adică apare tendința ca lucrurile să devină la fel de importante în loc să fie dispuse într-o ierarhie de la cele mai importante la cele destul de nesemnificative. De exemplu, mama care îşi examinează bebeluşul în extaz iubitor poate să fie fascinată de fiecare părticică din el, de o parte în aceeaşi măsură ca de alta, de o unghiuță ca de o alta şi poate să fie cuprinsă astfel de un fel de evlavie religioasă. Acelaşi tip de acceptare deplină, noncomparativă, a tuturor lucrurilor, ca şi cum totul ar fi în aceeaşi măsură important, apare şi în privința perceperii oamenilor. Aşa se face că în gândurile care apar în experiența de vârf o persoană este cel mai uşor văzută *per se*, ca ea însăşi, în sine, unică şi idiosincratică, de parcă ar fi singurul membru din categoria sa.

Desigur, acesta este un aspect foarte obişnuit nu numai al experienţei religioase, ci şi a majorităţii teologiilor, adică persoana este unică, persoana este sacră, o persoană este în principiu la fel de valoroasă ca oricare altă persoană, fiecare este un copil al lui Dumnezeu etc.

3. Cunoaşterea fiinţei (cogniţia-F) care apare în experienţele de vârf tinde să perceapă obiectele din exterior, să perceapă lumea şi indivizii într-un mod mai detaşat de preocupările umane. În mod normal, noi percepem totul în funcţie de preocupările umane şi mai ales în funcţie de propriile noastre preocupări egoiste. În experienţele de vârf devenim mai detaşaţi, mai obiectivi şi suntem mai capabili să percepem lumea ca şi cum ar fi independentă nu numai de cel care percepe, ci chiar de fiinţele umane în general. Cel care percepe poate în mai mare măsură să privească natura ca şi cum ar fi acolo în sine şi pentru sine, nu doar ca şi cum ar fi un loc de joacă pentru oameni, pusă acolo în scopuri umane. Poate să se abţină mai uşor să proiecteze în ea scopuri umane. Într-un cuvânt, poate să o vadă în propria ei Fiinţă (ca scop în sine) în loc de ceva care poate fi folosit sau ceva înfricoşător sau ceva de dorit sau la care să se reacţioneze în vreun alt mod personal, uman, centrat pe sine. Altfel spus, cogniţia-F, dat fiind că face mai posibilă irelevanţa oamenilor, ne permite să vedem mai limpede natura obiectului în sine. Asta aduce puţin cu a vorbi despre percepţia specifică zeilor, percepţia supraumană. Experienţa de vârf pare să ne ridice pe culmi mai înalte decât în mod normal, astfel încât putem să vedem şi să percepem de la o înălţime mai mare. Devenim oameni mai mari, mai cuprinzători, mai puternici, mai înalţi şi tindem să percepem ca atare.

4. Pentru a spune asta într-un alt mod, în experienţa de vârf, percepţia poate transcende relativ eul, poate depăşi sinele şi poate uita de sine. Poate ajunge aproape

de a fi nemotivată, impersonală, lipsită de dorință, detaşată, fără de nevoi sau aspirații. Cu alte cuvinte, devine mai degrabă centrată pe obiect decât centrată pe eu. Experiența perceptivă poate fi mai organizată în jurul obiectului în sine ca punct central în loc să se bazeze pe eul egoist. Ceea ce înseamnă că obiectele şi oamenii sunt în mai mare măsură percepuți ca având o realitate independentă proprie.

5. Experiența de vârf este resimțită ca un moment care se autovalidează, se autojustifică, un moment care conține propria valoare intrinsecă. Este resimțită ca o experiență extrem de valoroasă — valoroasă chiar în mod unic, uneori o experiență atât de extraordinară încât chiar încercarea de a o justifica îi scade din demnitate şi însemnătate. De fapt, atât de mulți oameni găsesc această experiență atât de măreață şi înălțătoare, încât nu se justifică numai pe ea însăşi, ci viața însăşi. Prin apariția lor întâmplătoare, experiențele de vârf pot face ca viața să merite trăită. Oferă sens vieții înseşi. Arată că merită trăită. Pentru a spune asta într-un mod negativ, presupun că experiențele de vârf contribuie la prevenirea sinuciderii.

6. Recunoaşterea acestor experiențe ca experiențe-scop, şi nu experiențe-mijloc, reprezintă un alt aspect. Printre altele, demonstrează celui care are experiența că există în lume scopuri, că există lucruri sau obiecte sau experiențe la care merită să aspiri, care sunt valoroase în sine. Chiar acest lucru este o respingere a enunțului că viața şi trăirea ar fi lipsite de sens. Cu alte cuvinte, experiențele de vârf sunt o parte a definiției operaționale a enunțului că „viața merită trăită" sau „viața are sens".

7. Există în experiența de vârf o dezorientare temporală şi spațială foarte specifică sau chiar absența conştiinței timpului şi spațiului. Într-o formulare pozitivă, este asemenea trăirii universalității şi eternității. Avem

aici, cu siguranță, într-un sens foarte operațional, o semnificație reală și științifică a sintagmei „sub aspectul eternității".[1] Acest tip de atemporalitate și aspațialitate contrastează foarte puternic cu experiența normală. În experiența de vârf, persoana ar putea să simtă trecerea unei zile ca și cum ar fi vorba despre minute sau ar putea să trăiască atât de intens un minut, încât minutul ar fi parcă o zi sau un an sau chiar o eternitate. Ar putea și să-și piardă conștiința că se află într-un anumit loc.

8. Lumea percepută în experiențele de vârf este văzută ca fiind exclusiv frumoasă, bună, dezirabilă, valoroasă etc. și nu este niciodată resimțită ca rea sau indezirabilă. Lumea este acceptată. Oamenii vor spune că o înțeleg. Cel mai important pentru comparația cu gândirea religioasă este faptul că aceste persoane devin cumva împăcate cu răul. Răul însuși este acceptat și înțeles și văzut ca avându-și locul în întreg, ca făcând parte din el, ca inevitabil, necesar și, astfel, ca legitim. Desigur, modul în care eu (și Laski, la rândul său) am adunat experiențe de vârf a fost să solicit relatări despre extaz și beatitudine, despre momentele binecuvântate și perfecte din viață. Atunci, bineînțeles, viața *trebuie* să pară frumoasă. Apoi toate de până atunci ar putea să pară ca descoperirea a ceva ce a fost pus acolo *a priori*. Dar observați că eu vorbesc despre percepția răului, a durerii, a bolii, a morții. În experiențele de vârf nu numai că lumea este văzută ca acceptabilă și frumoasă, ci, iar asta este ceea ce eu subliniez, lucrurile rele din viață sunt acceptate în mai mare măsură decât sunt în alte momente. Este ca și cum experiența de vârf îi face pe oameni să se împace cu prezența răului în lume.

9. Desigur, acesta este un alt mod de a deveni „asemenea zeilor". Zeii, care pot să contemple și că cuprindă

---

[1] Traducerea expresiei latinești *sub specie aeternitatis*, care desemnează ceea ce este universal și etern valabil. (*N.red.*)

întregul ființei şi care, astfel, o înțeleg, trebuie că o văd ca fiind bună, justă, inevitabilă şi trebuie că văd „răul" ca pe un produs al viziunii şi înțelegerii limitate sau egoiste. Dacă am putea să fim asemenea zeilor în acest mod, atunci şi noi, la rândul nostru, având înțelegerea universală, nu am învinovăți niciodată şi nu am condamna şi nu am fi dezamăgiți sau şocați. Singurele noastre emoții posibile ar fi mila, compasiunea, bunătatea, poate tristețea şi amuzamentul. Dar tocmai acesta este modul în care oamenii aflați în procesul de actualizare a sinelui reacționează uneori la lume şi în care noi toți reacționăm în experiențele noastre de vârf.

10. Poate cea mai importantă descoperire a mea a fost descoperirea a ceea ce numesc valori-F sau valorile intrinseci ale Ființei. (Vezi Anexa G.) Când am pus întrebarea: „În ce mod arată lumea diferit în experiențele de vârf?", sutele de răspunsuri pe care le-am primit se pot rezuma la o listă de caracteristici esențiale care, deşi se suprapun în foarte mare măsură, pot totuşi, în scopul cercetării, să fie considerate separate una de alta. Ce este important pentru noi în acest context este faptul că lista caracteristicilor descrise ale lumii aşa cum aceasta este percepută în momentele noastre de cea mai mare luciditate este întru câtva similară lucrurilor pe care, de-a lungul timpului, oamenii le-au numit adevăruri universale sau valori spirituale sau valorile cele mai înalte sau valori religioase. Asta înseamnă că faptele şi valorile nu sunt cu totul diferite unele de altele; în anumite circumstanțe, fuzionează. Majoritatea religiilor au afirmat fie explicit, fie implicit, o relație sau chiar o suprapunere sau fuziune între fapte şi valori. De exemplu, oamenii nu doar există, ci sunt şi sacri. Lumea nu doar că există, ci este şi sacră (54).

11. Cogniția F din experiența de vârf este mult mai pasivă şi mai receptivă, mult mai umilă decât este

percepția obișnuită. Este mult mai dispusă să asculte și mult mai capabilă să audă.

12. În experiența de vârf sunt adesea relatate emoții ca uimirea, evlavia, adorația, smerenia, renunțarea și chiar venerația în fața măreției experienței. Asta poate ajunge până la implicarea într-un mod particular a gândurilor despre moarte. Experiențele de vârf pot fi atât de minunate, încât se pot asemăna experienței morții, anume a unei morți așteptate și fericite. Este un fel de împăcare și acceptare a morții. Oamenii de știință nu au considerat niciodată chestiunea „morții bune" ca fiind o problemă care ține de știință; dar aici, în aceste experiențe, descoperim o asemănare cu ceea ce s-a considerat a fi atitudinea religioasă față de moarte, adică smerenia și demnitatea în fața ei, dorința de a o accepta, poate chiar o stare de fericire.

13. În experiențele de vârf, dihotomiile, polaritățile și conflictele vieții tind să fie depășite sau rezolvate. Cu alte cuvinte, există tendința unei mișcări înspre percepția unității și integrarea în lume. Persoana însăși tinde să se îndrepte spre fuziune, integrare și unitate și să se depărteze de clivaj, conflicte și opoziții.

14. În experiențele de vârf există tendința de dispariție, chiar dacă trecătoare, a fricii, anxietății, inhibiției, apărării și controlului, nedumeririi, confuziei, conflictului, amânării și reținerii. Frica profundă de dezintegrare, de nebunie, de moarte, toate tind să dispară pentru moment. Poate că asta echivalează cu a spune că frica dispare.

15. Uneori, experiențele de vârf au asupra persoanei efecte imediate sau efecte întârziate. Efectele întârziate sunt câteodată atât de profunde și de măreațe, încât ne trimit cu gândul la convertirile profund religioase care au schimbat persoana pentru totdeauna. Efectele mai mici pot fi numite terapeutice. Acestea pot varia de la

foarte mari la minime sau chiar la o lipsă a oricărui efect. Aceasta este o concepție ușor de acceptat pentru oamenii religioși, obișnuiți cum sunt să gândească în termeni de convertire, mari iluminări, momente măreție de înțelegere etc.

16. Am asemănat metaforic experiența de vârf cu o vizită în raiul definit într-un mod personal, din care persoana se întoarce apoi pe pământ. Asta seamănă cu oferirea unei semnificații naturale pentru concepția de rai. Desigur, este destul de diferită de concepția de rai ca loc în care cineva ajunge fizic la sfârșitul vieții pe acest pământ. Concepția de rai care reiese din experiențele de vârf este de rai care există tot timpul peste tot în jurul nostru, în care se poate intra oricând, măcar pentru scurtă vreme.

17. În experiențele de vârf, există tendința apropierii de identitatea perfectă sau de unicitatea sau de idiosincrazia persoanei sau de sinele său real, de a deveni în mai mare măsură o persoană reală.

18. Mai mult decât în alte momente, persoana se simte responsabilă, activă, centrul creativ al propriilor activități și al propriilor percepții, se simte mai autodeterminată, se simte în mai mare măsură a fi un agent liber, având mai mult „liber-arbitru" decât în alte momente.

19. Dar s-a descoperit și că tocmai persoanele care au cea mai limpede și mai puternică identitate sunt cele mai capabile să-și depășească eul sau sinele și să fie altruiste, cele care sunt măcar relativ dincolo de sine și dincolo de eu.

20. Cel ce trăiește experiența de vârf ajunge să iubească mai mult și să accepte mai mult și devine astfel mai spontan, mai onest și mai inocent.

21. Ajunge să fie mai puțin un obiect, un lucru, un obiect din lume care trăiește supus legilor lumii fizice și devine în mai mare măsură psihic, persoană, supus

legilor psihologice, mai ales legilor a ceea ce oamenii au numit „viața mai înaltă".

22. Dat fiind că devine mai nemotivat, adică mai aproape de nonaspirație, nontrebuințe, nondorințe, în astfel de momente cere mai puțin pentru el însuşi. Este mai puțin egoist. (Trebuie să ne amintim că zeii au fost considerați în general ca neavând trebuințe sau dorințe, deficiențe, lipsuri şi ca fiind gratificați sub toate aspectele. În acest sens, ființa umană nemotivată devine mai asemănătoare zeilor.)

23. Pe parcursul şi după experiențele de vârf, oamenii se simt în mod caracteristic norocoşi, favorizați de soartă, binecuvântați. O reacție comună este „nu merit asta". O consecință obişnuită este, la persoanele religioase, sentimentul de recunoştință față de Dumnezeul lor, la altele, față de soartă sau de natură sau doar față de noroc. Este interesant în contextul actual faptul că asta poate să treacă în venerație, recunoştință, adorație, evlavie, jertfă sau alte reacții care se integrează cu mare uşurință în cadrele religioase ortodoxe. În acel context suntem obişnuiți cu astfel de lucruri — anume, cu sentimentul de recunoştință sau iubirea atotcuprinzătoare pentru toți şi toate, care duce la impulsul de a face ceva bun pentru lume, la dorința de a răsplăti, chiar la sentimentul obligației şi dedicației.

24. Dihotomia sau polaritatea dintre smerenie şi mândrie tinde să se dizolve în experiențele de vârf, ca şi la persoanele aflate în procesul de actualizare a sinelui. Astfel de oameni rezolvă dihotomia dintre mândrie şi smerenie prin fuzionarea lor într-o unitate complexă supraordonată, adică fiind mândri (într-un anumit sens) şi, în acelaşi timp, smeriți (într-un anumit sens). Mândria (fuzionată cu smerenia) nu este hybris şi nici paranoia; smerenia (fuzionată cu mândria) nu este masochism.

25. În experiențele de vârf apare adesea ceea ce a fost numit „conştiința unificatoare", adică sentimentul sacrului întrevăzut *în* şi *prin* caracterul particular al efemerului, secularului, lumescului.

ANEXA B

A TREIA PSIHOLOGIE

Următoarea descriere a „celei de-a treia psihologii" este preluată din prefața la cartea mea *Toward a Psychology of Being*.[1]

Un cuvânt despre curentele intelectuale contemporane din psihologie ar putea fi de ajutor pentru aşezarea cărții de față la locul său. Cele două teorii cuprinzătoare ale naturii umane care au avut până recent cea mai mare influență asupra psihologiei au fost teoria freudiană şi cea experimental-pozitivist-comportamentalistă. Toate celelalte teorii erau mai puțin cuprinzătoare, iar aderenții lor formau multe subgrupuri. Totuşi, în ultimii câțiva ani, aceste diverse grupuri s-au coagulat rapid într-o a treia teorie a naturii umane, din ce în ce mai cuprinzătoare, în ceea ce s-ar putea numi „A Treia Forță". Acest grup îi include pe adlerieni, rankieni şi jungieni, ca şi pe neofreudieni (sau neoadlerieni) şi post-freudieni (deopotrivă psihanalişti care aderă la psihologia eului şi scriitori ca Marcuse, Wheelis, Erikson, Marmor, Szasz, N. Brown, H. Lynd şi Schachter, continuatori

[1] Din *Toward a Psychology of Being* a lui Maslow, Copyright 1962, D. Van Nostrand Company, Inc., Princeton, N. J.

ai psihanaliştilor talmudici). În plus, este în continuă creştere influenţa lui Kurt Goldstein şi alei sale psihologii organismice. La fel şi influenţa terapiei Gestalt, a psihologilor gestaltişti şi lewinieni, a specialiştilor în semantică generală şi a unor psihologi celebri ai personalităţii, cum ar fi G. Allport, G. Murphy, J. Moreno şi H.A. Murray. O nouă şi puternică influenţă este psihologia şi psihiatria existenţială. Zeci de alţi colaboratori importanţi pot fi grupaţi ca specialişti în psihologia sinelui, psihologia fenomenologică, psihologia dezvoltării, psihologia rogersiană, psihologia umanistă şi aşa mai departe. O listă completă este imposibilă. Un mod mai simplu de a-i grupa este oferit de cele cinci reviste capabile în cea mai mare măsură să-i publice pe aceştia, toate relativ noi. Acestea sunt *Journal of Individual Psychology* (Universitatea din Vermont, Burlington, Vt.), *American Journal of Psychoanalysis* (220 W. 98th St., New York, N. Y.), *Journal of Existential Psychiatry* (679 N. Michigan Ave., Chicago, Ill.), *Review of Existential Psychology and Psychiatry* (Universitatea Duquesne, Pittsburgh, Pa.) şi cea mai nouă, *Journal of Humanistic Psychology* (Station A, căsuţa poştală 11772, Palo Alto, Calif.). În plus, revista *Manas* (căsuţa poştală 32, 112, El Sereno Station, Los Angeles, Calif.) aplică această perspectivă filosofiei personale şi sociale a diletantului inteligent.

Această declaraţie succintă de intenţie a *Journal of Humanistic Psychology* a fost formulată de editor, Anthony Sutich, şi susţinută de comitetul de redacţie:

Revista *Journal of Humanistic Psychology* publică articole de psihologie umanistă, definită „în primul rând ca o orientare spre psihologie ca întreg, şi nu spre o anumită sferă sau şcoală. Susţine respectul acordat valorii persoanelor, respectul pentru diferenţele dintre abordări, deschiderea faţă de metodele acceptate şi interesul pentru explorarea a

noi aspecte ale comportamentului uman. Ca „a treia forță" în psihologia contemporană, este preocupată de subiecte cărora nu li se acordă importanța cuvenită în celelalte teorii şi sisteme; de exemplu iubire, creativitate, sine, dezvoltare, organism, gratificarea trebuințelor de bază, actualizarea sinelui, valori înalte, ființă, devenire, spontaneitate, joc, umor, afecțiune, naturalețe, căldură, transcendența eului, obiectivitate, autonomie, responsabilitate, sens, corectitudine, experiențe transcendentale, experiențe de vârf, curaj şi concepte din aceeaşi sferă. (Această abordare îşi găseşte expresia în scrierile unor persoane ca Allport, Angyal, Asch, Bühler, Fromm, Goldstein, Horney, Maslow, Moustakas, Rogers, Wertheimer şi în anumite scrieri ale lui Jung, ale lui Adler, ale psihanaliştilor specializați în psihologia eului şi ale psihologilor care se ocupă de psihologia existențială şi fenomenologică).

Pentru mai multe afirmații despre cea de-a treia psihologie, vezi Bibliografia, intrările 4, 9, 12, 13, 20, 24, 29, 34, 70, 75, 80 şi 82.

ANEXA C

FORMULĂRI ETNOCENTRICE ALE EXPERIENȚELOR DE VÂRF

S-a demonstrat iar şi iar că experienţe transcendente au avut oameni din orice cultură şi din orice timp, din orice religie şi din orice castă sau clasă. Toate aceste experienţe sunt descrise aproximativ în acelaşi mod general; limbajul şi conţinutul concret pot fi diferite, de fapt trebuie să fie diferite. Aceste experienţe sunt în esenţă inefabile (în sensul că nici cele mai reuşite formulări nu sunt îndeajuns de bune), cu alte cuvinte sunt nestructurate (la fel ca petele de cerneală din testul Rorschach). De asemenea, pe parcursul istoriei, nu au fost niciodată înţelese într-un mod natural. Nu e de mirare atunci că misticul, încercând să-şi descrie experienţa, nu poate să o facă decât într-un mod local, determinat de cultură, de ignoranţă, de limbaj, confundând descrierea experienţei lui cu vreo explicaţie sau formulare disponibilă în timpul şi în spaţiul său.

Laski (42) discută în detaliu această problemă în capitolul ei despre „Supracredinţe" şi în alte locuri şi este de acord cu James în privinţa desconsiderării lor. De exemplu, arată că (p. 14): „Într-o semnificativă măsură,

oamenii din grupul religios cunoşteau vocabularul pentru astfel de experienţe înainte să cunoască experienţa; inevitabil, când experienţele ajung să fie cunoscute, tind să fie relatate în vocabularul deja acceptat ca adecvat".

Şi Koestler (39) a exprimat bine acelaşi lucru: „Dar pentru că experienţa este nearticulată, nu are caracteristici senzoriale, formă, culoare sau cuvinte, este pasibilă de orice fel de transpunere, inclusiv viziuni ale crucii sau ale zeiţei Kali; sunt asemenea viselor unui orb din naştere... Astfel, o autentică experienţă mistică poate media o convertire *bona fide* la efectiv orice crez — la creştinism, la budism, la cultul focului" (p. 353). În acelaşi volum, Koestler relatează cu detalii vii o experienţă mistică pe care a avut-o el însuşi.

Iar un alt mod de a înţelege acest fenomen este asemănarea experienţelor de vârf cu materialele brute care pot fi folosite pentru diferite *stiluri* de structuri, după cum acelaşi tip de cărămizi şi mortar şi lemn poate fi folosit pentru construcţia diferitelor tipuri de case de către un francez, un japonez sau un tahitian (45).

Aşadar, nu am acordat atenţie acestor caracteristici locale, din moment ce se anulează reciproc. Consider experienţa de vârf a fi ceea ce este comun tuturor locurilor şi timpurilor.

ANEXA D

CARE ESTE VALIDITATEA CUNOAȘTERII OBȚINUTE ÎN EXPERIENȚELE DE VÂRF?

Întrebarea este prea masivă şi prea importantă pentru un spațiu restrâns. Pentru a o trata cu seriozitate, tot ce pot să fac aici este să încerc să expun un caz *prima facie*. Astăzi, deopotrivă întrebarea şi răspunsurile pot fi mai clar concepute şi formulate decât oricând înainte. Lucrurile stau aşa în primul rând pentru că experiența mistică a fost detaşată de crezurile religioase locale şi a fost adusă în sfera naturii şi, astfel, a ştiinței. Întrebările pot fi mai specifice şi, mai mult, pot adesea să fie formulate într-un mod care permite confirmarea sau invalidarea.

În plus, pare destul de clar că tipul de (presupusă) cunoaştere obținută în experiențele de vârf poate fi obținută şi din experiențe ale dezolării. Mai mult, aceste insight-uri pot să devină independente de experiențele de vârf şi pot apoi să fie disponibile în circumstanțe mai obişnuite. (Modul în care eu am formulat asta în propriul meu vocabular este: cunoaşterea-F, cogniția-F şi experiențele de vârf pot să apară independent una de alta.) Este posibil şi să existe un tip de cogniție-F „senină", nonextactică, dar nu sunt foarte sigur de asta.

Întrebarea trebuie să fie şi mai diferenţiată. Nu încape îndoială că în experienţele mistice sau de vârf sunt trăite profund mari insight-uri şi revelaţii şi, cu siguranţă, o parte dintre acestea sunt, *ipso facto*, intrinsec valide *ca experienţe*. Adică o persoană poate şi chiar învaţă din aceste experienţe că, de exemplu, bucuria, extazul şi încântarea există în realitate şi că sunt, în principiu, disponibile celui ce trăieşte experienţa, chiar dacă nu au fost niciodată până atunci. Astfel, vârfnicul învaţă fără urmă de îndoială că viaţa *poate* să merite, *poate* să fie frumoasă şi valoroasă. *Există* scopuri în viaţă, adică experienţe atât de preţioase în sine, încât demonstrează că nu totul este un mijloc pentru vreun scop diferit de el însuşi.

Un alt tip de insight autovalidant este experienţa de a fi o identitate autentică, un sine autentic, de a simţi cum este să fii cu adevărat tu, ceea ce eşti de fapt — nu un prefăcut, un fals, un aspirant, un impostor. Şi aici, experienţa însăşi este revelaţia adevărului.

Am impresia că, dacă ar fi să nu mai apară niciodată, puterea experienţei poate avea un efect permanent asupra atitudinii faţă de viaţă. O singură întrezărire a raiului este îndeajuns pentru a-i confirma existenţa, chiar dacă experienţa nu s-ar mai repeta vreodată. Eu cred cu tărie că şi numai o singură astfel de experienţă poate fi capabilă să prevină sinuciderea, de exemplu, şi, poate, multe tipuri de autodistrugere lentă, cum ar fi alcoolismul, dependenţa de droguri, depedenţa de violenţă etc. Cred, pe baze teoretice, şi că s-ar putea prea bine, măcar câteodată, ca experienţele de vârf să anuleze „lipsa de sens a existenţei", stările de lipsă de valoare etc. (Aceste deducţii pe baza naturii experienţelor de vârf intense sunt întru câtva susţinute de experienţa generală cu LSD şi psilocibină. Desigur, şi aceste relatări preliminare aşteaptă confirmare.)

Acesta este aşadar un tip de cunoaştere de vârf despre a cărui validitate şi utilitate nu ne putem îndoi, nu mai mult decât de descoperirea pentru prima oară a culorii „roşu" şi a faptului că este minunată. Bucuria există, poate fi trăită şi este o senzaţie cu adevărat plăcută şi există întotdeauna speranţa că va fi retrăită din nou.

Poate că ar trebui să adaug aici rezultatul paradoxal — pentru unii — că moartea îşi poate pierde aspectul îngrozitor. Extazul este cumva aproape de experienţa morţii, cel puţin în sensul simplu, empiric, în care moartea este adesea menţionată în relatările despre experienţele de vârf, şi anume în sensul de moarte *dulce*. Odată ajuns pe culme, mai sus nu există. În orice caz, mi s-a spus uneori: „Simţeam că aş fi putut să mor de bunăvoie" sau „Nimeni nu-mi mai poate spune vreodată că moartea e rea" etc. Trăierea unui tip de „moarte dulce" îi poate anula aspectul îngrozitor. Bineînţeles, această observaţie ar trebui studiată mult mai în amănunt decât am putut eu să o fac. Dar aspectul esenţial este că experienţa în sine reprezintă un tip de cunoaştere obţinută (sau de atitudine schimbată) care se autovalidează. Alte astfel de experienţe, când apar pentru prima oară, sunt adevărate pur şi simplu pentru că sunt trăite, cum ar fi o mai mare integrare a organismului, percepţia fizionomică, fuzionarea proceselor primare şi secundare, fuzionarea cunoaşterii şi valorizării, transcenderea dihotomiilor, trăirea cunoaşterii ca fiinţă etc., etc. Această lărgire şi îmbogăţire a conştiinţei prin noi experienţe perceptive, dintre care multe au un efect de lungă durată, seamănă întru câtva cu perfecţionarea a însuşi celui care percepe.

Totuşi, mai frecvent, cunoaşterea de vârf *necesită* validare externă, independentă (70) sau, cel puţin, solicitarea unei astfel de validări reprezintă o cerere întemeiată; de exemplu, îndrăgostirea duce nu numai la mai multă grijă, ceea ce înseamnă mai multă atenţie, examinare şi,

astfel, mai multă cunoaştere, ci poate duce şi la enunţuri şi judecăţi afirmative care s-ar putea să fie neadevărate, oricât de duioase şi afectuoase, de exemplu, „soţul meu este un geniu".

Istoria ştiinţei şi a invenţiilor este plină deopotrivă de exemple de insighturi de vârf validate şi de „insighturi" care au eşuat. În orice caz, există suficiente dintre primele pentru a susţine enunţul că acea cunoaştere obţinută în experienţe-insight de vârf *poate* să fie validată şi valoroasă.

Uneori, asta este adevărat şi pentru insight-urile intense, care inspiră veneraţie (atât de tipul din experienţa de vârf, cât şi din cea a dezolării) sau revelaţiile care pot apărea în psihoterapie — deşi nu foarte frecvent. Căderea vălului poate fi o percepţie validă a ceea ce nu a fost perceput înainte în mod conştient.

Toate astea par foarte evidente şi foarte simple. Atunci de ce a fost complet respinsă această cale de cunoaştere? Presupun că, în parte, răspunsul este că acest tip de cunoaştere-revelaţie nu face să se vadă patru mere acolo unde înainte nu erau decât trei şi nici nu preschimbă merele în banane. Nu! Apare mai degrabă o modificare a atenţiei, a organizării percepţiei, a observării sau înţelegerii.

În experienţele de vârf, câteva tipuri de modificări ale atenţiei pot duce la o nouă cunoaştere. Pentru unul, iubirea, fascinaţia, absorbirea pot adesea să însemne „privire intensă, cu grijă", după cum s-a menţionat deja. Pentru altul, fascinaţia poate să însemne şi mare intensitate, îngustare şi concentrare a atenţiei şi rezistenţă la orice fel de distragere, la plictiseală sau chiar la oboseală. În sfârşit, ceea ce Bucke (10) a numit Conştiinţă Cosmică implică o lărgire a atenţiei, astfel încât întregul cosmos este perceput ca întreg şi este simultan perceput propriul loc în întreg.

Această nouă „cunoaştere" poate fi schimbarea atitudinii, valorizarea într-un alt mod a realității, privirea lucrurilor dintr-o nouă perspectivă, dintr-un alt punct de concentrare. Este posibil ca foarte multe lucruri să intre la capitolul percepției-gestalt, adică, privirea haosului ca fiind organizat într-un nou mod sau trecerea de la un gestalt la altul, desfacerea incluziunii sau crearea uneia noi, schimbarea relațiilor dintre figură şi fond, crearea unui gestalt mai bun, într-un cuvânt, închiderea cogniției relațiilor şi organizării lor.

Un alt tip de proces cognitiv care poate să apară în experiențele de vârf este împrospătarea experienței şi anularea împărțirii în categorii (59). Familiaritatea toceşte cogniția, mai ales la oamenii anxioşi, şi este posibilă atunci trecerea prin tot felul de întâmplări miraculoase fără trăirea acestora ca atare. În experiențele de vârf, „astfel-itatea" miraculoasă a lucrurilor poate să pătrundă în conştiință. Aceasta este o funcție fundamentală a artei şi poate fi studiată şi în acest domeniu. Tipul de „percepție inocentă" este descris într-unul dintre articolele mele (63). Este un tip de perspicacitate care contrastează cu ceea ce nu poate fi numit decât „orbirea normală".

O subcategorie a acestei perceperi reînnoite a ceea ce se află înaintea ochilor noştri este percepția de vârf a faptului că truismele sunt adevărate, de exemplu, este minunat să fii înțeles, virtutea este o recompensă în sine, apusurile sunt frumoase, banii nu sunt totul etc. Aceste „platitudini" pot fi redescoperite din nou şi din nou în momentele de vârf. Şi ele, la rândul lor, sunt exemple ale noii profunzimi şi pătrunderi posibile în astfel de momente în care viața este văzută cu prospețime, ca pentru prima oară, ca şi cum nu ar mai fi fost văzută niciodată până atunci. La fel este şi experiența gratitudinii, a recunoştinței pentru noroc, a binecuvântării.

Am vorbit în Anexa I şi în alte locuri în acest eseu despre percepţia unificatoare, adică fuzionarea domeniului-F cu domeniul-D, fuzionarea eternului cu trecătorul, a sacrului cu profanul etc. Cineva a numit asta „distanţa de nemăsurat dintre percepţia poetică a realităţii şi bunul-simţ prozaic, artificial". Oricine nu poate percepe sacrul, eternul, simbolicul este pur şi simplu orb la un aspect al realităţii, după cum cred că am demonstrat pe larg în altă parte (54) şi în Anexa I.

Pentru „percepţia aşa cum ar trebui să fie", „ontificare" şi alte exemple de cunoaştere-F, vezi articolul meu „Fusion of Facts and Values" (54). Bibliografia acestui articol se referă la literatura psihologiei gestalt, pentru care nu am loc aici. Pentru „reducere la concret" şi simplificările sale pentru cogniţia abstractului în diverse sensuri, ar trebui consultat Goldstein (23, 24). Oamenii care au avut experienţe de vârf relatează adesea ceva ce poate fi numit un tip anume de percepţie abstractă, adică perceperea esenţei, a „ordinii ascunse a lucrurilor, textura din raze X a lumii, în mod normal acoperită de straturi de irelevanţă" (39, p. 352). Şi articolul meu despre izomorfism (48) conţine informaţii relevante, dintre care voi menţiona aici doar elementul de a fi „demn de experienţă", de a o merita sau de a fi vrednic de ea. Sănătatea face persoana „vrednică" de niveluri mai înalte ale realităţii; experienţele de vârf pot fi considerate o autoactualizare trecătoare a persoanei. Aşadar, aceasta poate fi înţeleasă ca ridicând-o mai „sus", „înălţând-o" etc., astfel încât persoana devine „demnă" de adevăruri mai dificile, cum ar fi numai integrarea poate percepe integrarea, numai cineva capabil de iubire poate recunoaşte iubirea etc.

Percepţia noninterferentă, receptivă, taoistă este necesară pentru percepţia anumitor tipuri de adevăr (49). Experienţele de vârf sunt stări în care aspiraţia,

interferența şi controlul activ se diminuează, îngăduind astfel percepția taoistă, diminuând, aşadar, efectul celui care percepe asupra a ceea ce este perceput. Prin urmare, cunoaşterea mai adevărată (a unor lucruri) este de aşteptat şi a fost relatată.

Pentru a rezuma, marile schimbări ale statutului problemei validității cunoaşterii-F sau cunoaştererii-prin-iluminare sunt: (A) îndepărtarea de întrebarea asupra realității îngerilor etc., adică aducerea întrebării în sfera naturală; (B) afirmarea cunoaşterii valide experiențial, validitatea intrinsecă a extinderii conştiinței, adică a unei game mai extinse de experiențe; (C) înțelegerea faptului că această cunoaştere revelată a fost acolo tot timpul, gata să fie percepută dacă cel care o percepe ar fi fost „vrednic", pregătit pentru ea. Aceasta este o schimbare a perspicacității, a eficienței celui care percepe, a ochelarilor lui, ca să zic aşa, *nu* o schimbare a realității sau o invenție a unei noi părți de realitate care nu fusese acolo până atunci. Aici poate fi folosit cuvântul „psihedelic" (care extinde conştiința). În sfârşit, (D) la acest tip de cunoaştere se poate ajunge în alte moduri; nu trebuie să ne bazăm exclusiv pe experiențe de vârf sau pe droguri care duc la vârfuri pentru atingerea acestuia. Există căi mai cumpătate şi mai laborioase — şi, astfel, într-un sens, mai bune pe termen lung — pentru a ajunge la cunoaşterea transcendentă (cunoaştere-F). Adică, eu cred că vom aborda mai bine problema dacă subliniem ontologia şi epistemologia în loc de declanşatori şi stimuli.

ANEXA E

PREFAȚĂ LA *NEW KNOWLEDGE IN HUMAN VALUES* (*NOUA CUNOAȘTERE A VALORILOR UMANE*)[1]

Convingerile care stau la baza acestui volum sunt, în primul rând, că boala cea mai gravă a epocii noastre este lipsa de valori, în al doilea rând, că această stare este în mai mare măsură un pericol crucial decât oricând în istorie şi, în sfârşit, că, în această privință, se poate face ceva prin propriile eforturi raționale ale omului.

Starea lipsei de valori a fost descrisă în diverse moduri ca anomie, amoralitate, anhedonie, dezrădăcinare, vid, lipsă de speranță, absență a unei idei în care să credem şi căreia să ne dedicăm. S-a ajuns în acest punct primejdios din prezent, pentru că tot ceea ce sistemele tradiționale de valori au oferit omenirii s-au dovedit a fi de fapt eşecuri (starea noastră actuală demonstrează că aşa stau lucrurile). Mai mult, bunăstarea şi prosperitatea, progresul tehnologic, educația de masă, formele politice democratice, până şi intențiile oneste şi bune şi recunoaşterea binelui ne-au confruntat şi mai direct şi inevitabil, prin

[1] De A.H. Maslow, copyright 1959 deținut de Harper and Row.

eşecul lor de a duce la pace, fraternitate, seninătate şi fericire, cu profunzimile pe care omenirea le-a evitat prin preocuparea sa faţă de superficial.

Ne amintim aici de „nevroza succesului". Oamenii pot să se zbată plini de speranţă şi chiar fericiţi pentru false panacee, atâta timp cât acestea nu sunt obţinute. Totuşi, odată obţinute, sunt curând descoperite a fi false speranţe. Apar colapsul şi lipsa de speranţă şi se menţin până devin posibile noi speranţe.

Şi noi suntem într-un interregn, între vechi sisteme de valori care nu au funcţionat şi altele noi, încă nenăscute, o perioadă goală care ar putea fi suportată cu mai multă răbdare dacă n-ar fi marile şi unicele pericole care asaltează omenirea. Suntem confruntaţi cu posibilitatea reală a anihilării şi cu certitudinea „micilor" războaie, a ostilităţilor rasiale şi a răspândirii exploatării. Unitatea speciei este departe în viitor.

Este evident leacul pentru această boală. Avem nevoie de un sistem de valori umane validat, utilizabil, valori în care să putem crede şi cărora să ne devotăm pentru că sunt adevărate, şi nu pentru că suntem constrânşi „să credem şi să fim credincioşi".

Şi, pentru prima oară în istorie, mulţi dintre noi simţim că un astfel de sistem — întemeiat direct pe cunoaşterea validă a naturii umane, a societăţii şi operelor omului — poate fi posibil.

Ceea ce nu înseamnă că această cunoaştere este disponibilă *acum* în forma finală, necesară pentru răspândirea convingerii şi acţiunii. Nu este. Totuşi, ceea ce *este* disponibil este îndeajuns pentru a ne face încrezători în cunoaşterea tipurilor de acţiuni care trebuie realizate pentru a ne îndrepta spre un astfel de scop. Pare posibil ca omul, prin propriile eforturi filosofice şi ştiinţifice, să se îndrepte spre autoameliorare şi ameliorare socială.

ANEXA F

COMUNICĂRI RAPSODICE, IZOMORFICE

În încercarea de a obține relatări ale experiențelor de vârf de la subiecți reticenți sau de la nevârfnici, am dezvoltat, fără să fiu conştient că am făcut asta, un tip diferit de procedeu de intervievare. „Comunicarea rapsodică", după cum am numit-o, constă într-un tip de contagiune emoțională în paralel izomorfică. Ar putea avea implicații semnificative depotrivă pentru teoria ştiinței şi pentru filosofia educației.

Descrierea verbală directă a experiențelor de vârf într-un mod sobru, rece, analitic, „ştiințific" are succes doar la cei care ştiu deja la ce te referi, adică oameni care au experiențe de vârf intense şi care, astfel, pot să simtă sau să intuiască lucrurile înspre care arăți chiar atunci când cuvintele tale sunt în sine cam inadecvate.

Pe măsură ce luam interviuri, am „învățat", fără să-mi dau seama că învăț, să apelez din ce în ce mai mult la figuri de stil, metafore, comparații etc. şi, în general, să folosesc din ce în ce mai mult discursul poetic. Se dovedeşte că acestea sunt adesea mai potrivite să provoace un „aha", să reamintească o experiență asemănătoare, o vibrație paralelă, izomorfică decât sunt frazele sobre, reci, atent descriptive.

Învățăm aici că „inefabil" este un cuvânt care înseamnă ceva ce „nu poate fi comunicat prin cuvinte analitice, abstracte, liniare, raționale, exacte etc." Limbajul poetic şi metaforic, limbajul fizionomiei şi al sinesteziei, limbajul proceselor primare de tipul celui din vise, reverii, asociații libere şi fantasme, ca să nu mai vorbim despre precuvinte şi noncuvinte ca gesturi, ton al vocii, stil al vorbirii, tonus muscular, expresii faciale — toate acestea sunt mult mai eficiente în comunicarea anumitor aspecte ale inefabilului.

Acest procedeu poate ajunge să fie un fel de înşiruire continuă, rapsodică, emoțională, pasionată, aruncare de exemplu după exemplu de experiențe de vârf, descrise sau mai degrabă relatate, exprimate, împărtăşite, „sărbătorite", cântate cu însufleţire şi evidentă încuviințare şi chiar cu bucurie. Acest tip de procedeu poate mai adesea să aprindă la celălalt flacăra experiențelor de vârf latente sau de mică intensitate.

Aici problema nu era cea obişnuită în predare. Nu era o etichetare a ceva public ce ambii puteau să vadă simultan, iar profesorul să arate şi să numească. Mai degrabă era încercarea de a face persoana să se concentreze, să observe, să numească o experiență interioară pe care numai ea putea să o simtă, mai mult, o experiență care nu se desfăşura în acel moment. Aici nu este posibil să arăți ceva, să numeşti ceva vizibil, nu este posibilă producerea controlată şi intenționată a experienței cum este pornirea după plac a unui curent electric sau sondarea unui loc dureros.

Într-o astfel de încercare, înțelegem bine cât este de izolat interiorul unei persoane față de al alteia. Este ca şi cum două intimități încapsulate ar încerca să comunice peste prăpastia care le desparte. Când experiența pe care persoana încearcă să o comunice nu are echivalent în celălalt, ca în încercarea de a descrie culoarea cuiva orb din

naştere, cuvintele eşuează aproape (dar nu) întru totul. Dacă celălalt chiar se dovedeşte a fi un nevârfnic, atunci comunicarea rapsodică, izomorfică nu va funcţiona.

Retrospectiv, înţeleg că am început treptat să presupun că nevârfnicul este mai degrabă un *slab* vârfnic decât o persoană căreia îi lipsea cu totul această capacitate. De fapt, încercam să-i întreţesc focul adormit în flacără deschisă prin relatările mele investite afectiv şi favorabile despre experienţele mai intense ale altor oameni, aşa cum un diapazon face să rezoneze o coardă de pian din cealaltă parte a încăperii.

De fapt, am procedat „ca şi cum" aş fi încercat să transform un nevârfnic într-un vârfnic sau, mai bine zis, să-l fac pe autointitulatul nevârfnic să înţeleagă că, până la urmă, este un vârfnic. Nu-l puteam învăţa cum să aibă o experienţă de vârf, dar îi puteam demonstra că avusese deja.

Ceea ce îl sensibilizează pe nevârfnic la propriile experienţe de vârf îl va transforma în *pământ fertil pentru seminţele pe care marii vârfnici le plantează.* Marii clarvăzători, profeţi sau vârfnici vor fi atunci aşa cum sunt artiştii acum, adică oameni mai sensibili, mai reactivi, care au o experienţă de vârf mai profundă şi deplină, pe care pot apoi să o transmită oamenilor care sunt vârfnici cel puţin în măsura în care pot alcătui o bună audienţă. Încercarea de a învăţa marea masă a populaţiei să picteze, cu siguranţă nu îi va transforma în mari pictori, dar ar putea prea bine să-i transforme într-o mai bună audienţă pentru marii artişti. La fel cum este necesar ca o persoană să fie întru câtva artist pentru a putea înţelege un mare artist, se pare că este necesar să devii un mic profet pentru a-i putea înţelege pe marii profeţi.

Acesta este mai degrabă un tip de comunicare Eu–Tu între apropiaţi, prieteni, iubiţi sau fraţi decât tipul obişnuit de relaţie între subiect şi obiect, între cel care

percepe şi cel perceput, între cel care investighează şi subiectul investigaţiei, relaţie în care se crede că separarea, distanţa, detaşarea sunt singurele moduri de a aduce un nivel mai mare de obiectivitate.

În alte situaţii s-a descoperit ceva asemănător. De exemplu, în utilizarea drogurilor psihedelice pentru producerea experienţelor de vârf, concluzia generală a fost că, dacă atmosfera este rece, clinică sau investigativă şi dacă subiectul este privit şi studiat ca şi cum ar fi fi privit la microscop, ca o insectă ţintuită cu un ac, atunci este mai puţin probabil să apară experienţe de vârf şi este mai probabil să apară experienţe nefericite. Totuşi, dacă atmosfera este de comuniune frăţească şi, poate, unul dintre „fraţii-investigatori" ia la rândul lui drogul, atunci este mult mai probabil ca experienţa să fie extatică şi transcendentă.

Ceva asemănător a fost descoperit de Alcoolicii Anonimi şi de grupurile Synanon pentru dependenţi de droguri. Persoana care împărtăşeşte experienţa poate avea o atitudine frăţească şi iubitoare într-un mod care anulează ierarhia dominaţiei implicită de obicei în relaţiile de ajutorare. Interdependenţa reciprocă raportată a celor care vorbesc şi a audienţei ar putea să servească şi ca exemplu al aceluiaşi tip de comunicare.

Psihoterapeuţii existenţialişti şi umanişti încep la rândul lor să raporteze că „întâlnirea Eu–Tu" poate duce la anumite rezultate care nu pot fi produse de psihanalistul freudian clasic, de tip oglindă (deşi sunt sigur că şi reciproca este valabilă pentru anumite *alte* rezultate terapeutice). Cred că până şi psihanaliştii clasici sunt dispuşi să admită că, pentru ca terapia să funcţioneze, grija, preocuparea şi iubirea agapică pentru pacient sunt implicite şi *trebuie* să fie implicite din partea analistului.

Etologii au aflat că dacă vrei să studiezi raţele şi să ştii tot ce este posibil de ştiut despre raţe, ar fi bine să iubeşti

rațele. Cred că este la fel în cazul stelelor sau al numerelor sau substanțelor chimice. Acest tip de iubire sau interes sau fascinație nu intră în contradicție cu obiectivitatea sau veridicitatea, ci este mai degrabă o precondiție a anumitor tipuri de obiectivitate, perspicacitate și receptivitate. Iubirea-F încurajează cogniția-F, adică iubirea dezinteresată, înțelegătoare pentru Ființa sau natura intrinsecă a celuilalt face posibilă perceperea și bucuria de celălalt ca scop în sine (nu ca un mijloc egoist sau un instrument) și, astfel, face mai posibilă perceperea naturii celuilat ca atare.

Toți (?) sau foarte mulți oameni, chiar și copiii mici, pot, în principiu, să fie învățați pe baza unor astfel de trăiri, că experiențele de vârf există, cum sunt, când pot să apară, cine le poate avea, ce le face mai posibile, care este legătura lor cu viața cea bună, cu omul cel bun, cu buna sănătate psihologică etc. Într-o oarecare măsură, asta se poate realiza până și prin cuvinte, conferințe, cărți. În experiența mea, atunci când am ținut prelegeri aprobatoare despre experiențele de vârf, a fost ca și cum aș fi permis experiențelor de vârf ale măcar *unor* oameni din audiență să ajungă în conștiință. Adică, uneori cuvintele singure par capabile să înlăture inhibițiile, blocajele și fricile, respingerile care au ținut experiențele de vârf ascunse și reprimate.

Toate acestea implică un alt *tip* de educație, adică educația experiențială. Dar nu numai atât, ci implică și un alt tip de comunicare: comunicarea între singurătăți, între euri încapsulate, izolate. Ceea ce susținem este că, în tipul de predare experiențială discutată aici, este necesară în primul rând schimbarea persoanei și schimbarea conștiinței sale de sine. Adică trebuie să o facem conștientă de faptul că experiențele de vârf se desfășoară înlăuntrul său. Până când va deveni conștientă de astfel de experiențe și va avea această experiență ca bază pentru

comparație, este un nevârfnic; și este inutilă încercarea de a-i comunica sentimentul și natura experienței de vârf. Dar, dacă o putem schimba, în sensul de a o face conștientă de ceea ce se defășoară în interiorul său, atunci va deveni cineva cu care se poate comunica altfel. Este acum posibilă comunicarea cu ea. Va ști acum la ce te referi când vorbești despre experiențe de vârf; și este posibil să o înveți, referindu-te la propriile sale experiențe de vârf slabe, cum să le intensifice, cum să le facă mai bogate, cum să le extindă și cum să ajungă la concluziile potrivite din aceste experiențe.

Se poate arăta că ceva asemănător se întâmplă în psihoterapia exploratorie, bazată pe insight. Aici o parte a procesului este educațional-experiențială, cea prin care îl ajutăm pe pacient să devină conștient de ceea ce a trăit, fără să fie conștient de asta. Dacă îl putem învăța că o anumită constelație de întâmplări subiective preverbale are eticheta de „anxietate", de atunci înainte este posibil că comunicăm cu el despre anxietate și despre toate tulburările pe care le implică și despre cum poate fi intensificată sau redusă etc. Până se ajunge în acel punct în care are o conștiință obiectivă, detașată, a relației dintre un anumit nume sau o anumită etichetă și o anumită serie de experiențe subiective, inefabile, nu este posibilă nicio comunicare și nicio învățare; este la fel și în cazul pasivității sau ostilității sau dorinței de iubire sau orice altceva. În toate acestea ne putem raporta la paradigma conform căreia procesul educației (și al terapiei) ajută persoana să devină conștientă de experiențele interioare, subiective, subverbale, astfel încât aceste experiențe pot fi aduse în lumea abstractizării, conversației, comunicării, numirii etc., consecința fiind că devine posibilă imediat exercitarea unui anumit nivel de control asupra acestor procese până acum inconștiente și incontrolabile.

O problemă a acestui tip de comunicare, pentru mine cel puțin, a fost că am resimțit rapsodierea ca fiind artificială atunci când am încercat să o fac deliberat şi conştient. Am devenit pe deplin conştient de ceea ce făceam numai după ce am încercat să descriu asta într-o conversație cu dr. David Nowlis. Dar, de atunci înainte, nu am putut să comunic la fel.

ANEXA G

VALORILE-F CA DESCRIERI ALE PERCEPȚIEI DIN EXPERIENȚELE DE VÂRF

Caracteristicile descrise ale Ființei sunt şi valorile Ființei. Aceste valori ale Ființei sunt percepute ca ultime şi neanalizabile mai departe (şi totuşi fiecare poate fi definită în funcție de oricare şi de toate celelalte). Sunt dublate şi de caracteristicile sinelui (identității) din experiențele de vârf; de caracteristicile artei ideale; de caracteristicile demonstrațiilor matematice ideale; de experimente şi teorii ideale; de ştiința şi cunoaşterea ideale; de scopurile îndepărtate ale tuturor psihoterapiilor exploratorii (taoiste, nedirective); de scopurile îndepărtate ale educației umaniste ideale; de scopurile îndepărtate şi de expresiile unor anumite tipuri de religie; de caracteristicile mediului ideal bun şi ale societății în mod ideal bune (62).

Cele de mai jos pot fi privite ca o listă a atributelor descrise ale realității, aşa cum este percepută în experiențele de vârf, *sau* ca o listă a valorilor ireductibile, intrinseci ale acestei realități.

1. Adevăr: onestitate; realitate; (lipsa de podoabe; simplitate; bogăție; esență; îndrituire; frumusețe; puritate; deplinătate veritabilă şi neatinsă.

2. Bunătate: (dreptate; dezirabilitate; îndrituire; justiție; bunăvoință; onestitate); (ne place, ne atrage, suntem de acord).

3. Frumusețe: (dreptate; formă; însuflețire; simplitate; bogăție; deplinătate; perfecțiune; încheiere; unicitate; onestitate).

4. Deplinătate: (unitate; integritate; tendință spre unitate; interconectare; simplitate; organizare; structură; ordine; nondisociere; sinergie; tendința spre omologie și integrare).

4a. Dihotomie-transcendență: (acceptare, rezoluție, integrare sau transcendere a dihotomiilor, polarităților, opozițiilor, contradicțiilor); sinergie (adică transformarea opozițiilor în unități, a antagoniștilor în parteneri care colaborează sau se susțin reciproc).

5. Însuflețire: (proces; nonmoarte; dinamic; etern; curgere; autoperpetuare; spontaneitate; energie autonomă; autoformare; autoreglare; funcționare la capacitate maximă; în schimbare, și totuși la fel; autoexprimare; fără de sfârșit).

6. Unicitate: (idiosincrazie; individualitate; particularitate; noncomparabilitate; caracteristicile sale definitorii; noutate; calitate în sine; astfel-itate; nimic asemănător).

7. Perfecțiune: (nimic inutil; nu lipsește nimic; totul este la locul potrivit; de neîmbunătățit; exact cum trebuie; exact cum este; potrivire; justiție; deplinătate; nimic dincolo de asta; îndrituire).

7a. Necesitate: (inevitabilitate; trebuie să fie *exact* așa; neschimbat în niciun fel; și este bine că *este* așa).

8. Încheiere: (sfârșit; finalitate; justiție; s-a terminat; nu mai e nimic de schimbat la Gestalt; împlinire; *finis* și *telos*; nu lipsește nimic și nu mai e nimic de adăugat; totalitate; împlinire a destinului; încetare; climax; desăvârșire; încheiere; moarte înaintea renașterii; încheiere

şi desăvârşire a creşterii şi dezvoltării; gratificare totală, nefiind posibilă gratificare suplimentară; nicio aspiraţie; nicio mişcare spre vreun scop, pentru că deja a fost atins; nu arată spre nimic dincolo de ea însăşi).

9. Justiţie: (corectitudine; îndrituire; potrivire; calitate arhitectonică; necesitate; inevitabilitate; caracter dezinteresat; nepărtinire).

9a. Ordine: (legalitate; dreptate; ritm; regularitate; simetrie; structură; nimic inutil; aranjare perferctă).

10. Simplitate: (onestitate; lipsă de podoabe; puritate; esenţă; concizie; eleganţă [matematică]; abstracţiune; neconfundare; structură scheletică esenţială; miezul problemei; franchеţe; numai ceea ce este necesar; fără podoabe, nimic în plus sau inutil).

11. Bogăţie: (totalitate; diferenţiere; complexitate; intricare; nimic nu lipseşte şi nu este ascuns; totul este acolo; „nonimportanţă", adică totul este la fel de important; nimic nu este neimportant; totul rămâne aşa cum este, fără îmbunătăţire, simplificare, abstractizare, reordonare; cuprindere).

12. Lipsa efortului: (uşurinţă; absenţă a presiunii, a străduaniei sau dificultăţii; eleganţă; funcţionare frumoasă şi perfectă).

13. Caracter ludic: (distracţie; bucurie; amuzament; voioşie; umor; exuberanţă; lipsa efortului).

14. Autonomie: (independenţă; nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi ce este; autodeterminare; transcendere a mediului; separaţie; trăieşte conform propriilor legi; identitate).

Valorile-F descriptive, privite ca aspecte ale realităţii, trebuie diferenţiate de atitudinile sau emoţiile celui care are cogniţii-F *faţă de* această realitate percepută şi de atributele sale, de exemplu evlavie, iubire, adoraţie, veneraţie, smerenie, sentimentul de a fi mic şi, în acelaşi

timp, asemenea zeilor, respect, aprobare, acord, uimire, sentiment al misterului, recunoştinţă, devotament, dedicaţie, identificare, apartenenţă, fuzionare, surpriză şi neîncredere, frică, bucurie, încântare, binecuvântare, extaz etc.

O problemă recurentă pentru toate religiile organizate, revelate a fost în ultimul secol contradicţia evidentă dintre revendicarea adevărului ultim, total, de neschimbat, etern şi absolut şi fluxul şi relativismul cultural, istoric şi economic afirmat de ştiinţele sociale în dezvoltare şi de filosofii ştiinţei. Orice sistem filosofic sau religios în care nu există loc pentru flux şi relativism este de nesusţinut (fiindcă nu ţine seama de toate faptele). Dar dorinţa intensă a oamenilor pentru pace, stabilitate, pentru unitate, pentru oarecare certitudine, toate continuă să existe şi să caute împlinire chiar şi după ce instituţiile religioase au eşuat în misiunea lor.

S-ar putea ca informaţiile obţinute în experienţele de vârf să ofere într-o zi o soluţionare sau transcendere a dihotomiei dintre relativ şi absolut, istoric şi etern. Valorile-F derivate din experienţele de vârf şi din alte surse (62) ne-ar putea da un soi perfect natural de „certitudine", de unitate, de eternitate, de universalitate. Desigur, toate aceste cuvinte vor trebui să fie înţelese într-un anumit mod, nou şi nefamiliar. Şi totuşi, se păstrează îndeajuns din sensul vechi, dorit, pentru a ne aduce împlinirea pe care religiile organizate au susţinut că o pot oferi.

Bineînţeles, aceste „adevăruri ultime", dacă sunt confirmate, rămân adevăruri din interiorul unui sistem. Adică par să fie adevărate *pentru specia umană*. Adică, în acelaşi sens în care teoremele euclidiene sunt absolut adevărate *în sistemul euclidian*. Iarăşi, la fel cum enunţurile euclidiene sunt, la urma urmei, tautologice, şi valorile-F (Vezi Anexa F) s-ar putea prea bine să ajungă să fie

caracteristici definitorii pentru umanitate în esența ei, adică aspecte *sine qua non* ale conceptului de „uman", și, astfel, tautologice. Afirmația: „În anumite momente, persoana întru totul umană percepe unitatea cosmosului, fuzionează cu el și își găsește liniștea în el, momentan pe deplin satisfăcută în aspirația ei de contopire" este foarte probabil sinonimă, la un „nivel mai înalt de amplificare" (59), cu afirmația: „Aceasta este o persoană întru totul umană".

Pentru moment, nu voi încerca să trec dincolo de aceste „date absolute ale speciei" și să discut absoluturile care ar rămâne dacă ar dispărea specia umană. În acest punct, ajunge să afirm că valorile-F *sunt* absoluturi de un anumit tip, de un tip omenește mulțumitor și, mai mult, sunt „consmocentrice" în sensul lui Marcel și nu dependente de persoană sau egocentrice.

ANEXA H

MOTIVE NATURALE PENTRU A PREFERA VALORILE DE DEZVOLTARE ÎN DEVAFOAREA VALORILOR DE REGRESIE ÎN CONDIȚII BUNE

Descriptiv, putem să vedem la fiecare persoană propriile ei tendințe (slabe) de a se dezvolta spre autoactualizare; şi tot descriptiv putem să vedem aceste diverse tendințe (slabe) spre regresie (din frică, ostilitate sau lene). Este sarcina educației, terapiei, căsătoriei şi familiei să se alieze cu primele şi să ducă la dezvoltare personală. Dar de ce? Cum se poate demonstra? De ce nu este asta doar o inserare clandestină a valorilor arbitrare, ascunse ale terapeutului?

1. Experiența clinică şi, de asemenea, unele dovezi experimentale ne învață că urmările alegerilor care susțin dezvoltarea sunt „mai bune" în termenii propriilor valori biologice ale persoanei, de exemplu sănătate fizică, absență a durerii, a disconfortului, anxietății, tensiunii, insomniei, coşmarurilor, indigestiei, constipației etc.; longevitate, absență a fricii, plăcere a funcționării depline, frumusețe, pricepere sexuală, atractivitate

sexuală, dinți buni, păr bun, picioare bune etc.; sarcină bună, naştere bună, moarte bună; mai multă distracție, mai multă plăcere, mai multă fericire, mai multe experiențe de vârf etc. Adică, dacă persoana ar putea să vadă ea însăşi toate consecințele probabile ale dezvoltării şi toate consecințele probabile ale căderii sau regresiei, şi dacă i s-ar permite să aleagă între ele, totdeauna (în principiu şi în „condiții bune") ar alege consecințele dezvoltării şi ar respinge consecințele regresiei. Cu alte cuvinte, cu cât cineva ştie mai multe despre consecințele concrete ale alegerilor de dezvoltare şi ale alegerilor de regresie, cu atât mai atrăgătoare devin alegerile de dezvoltare pentru, în fapt, orice ființă umană. Şi acestea sunt alegerile concrete pe care tinde să le facă în cazul în care condițiile sunt bune, adică dacă i se permite alegerea cu adevărat liberă, astfel încât organismul său să-şi poată exprima propria natură.

2. Consecințele alegerilor de dezvoltare sunt în mai mare măsură în acord cu designul paradic[1] (C. Daly King), cu folosirea reală a capacităților (în loc de inhibiție, atrofiere sau diminuare), mai exact, cu folosirea încheieturilor, muşchilor, creierului, organelor genitale etc. în locul nefolosirii lor sau a folosirii lor într-un mod conflictual sau ineficient sau în locul pierderii funcționării acestora.

3. Consecințele dezvoltării sunt în mai mare măsură în acord fie cu tipul darwinian de supraviețuire şi expansiune, fie cu tipul kropotkian de supraviețuire şi expansiune. Adică dezvoltarea are o valoare mai mare pentru supraviețuire decât regresia şi apărarea (în condiții „bune"). (Uneori, regresia şi apărarea au o valoare mai

[1] C.D. King (1895–1963), psiholog american, a propus [38] înlocuirea termenului „normal" cu „paradic", de la „paradigmă", semnificând ceva care funcționează în acord cu structura sa intrinsecă. (*N.red.*)

mare pentru supraviețuire în cazul unui individ în condiții „rele", adică atunci când resursele nu sunt suficiente, când trebuințele nu pot fi satisfăcute îndeajuns, în condiții de interese care se exclud reciproc, de ostilitate, dezbinare etc. Dar condiții „rele" înseamnă întotdeauna că această valoare mai mare de supraviețuire pentru unii trebuie plătită de o valoare mai mică de supraviețuire pentru alții. Totuşi, o valoare mai mare de supraviețuire pentru individ este „gratuită" în condiții „bune", adică nu costă pe nimeni nimic.)

4. Dezvoltarea este în mai mare măsură în acord cu definiția lui Hartman (27) a ființei umane „bune". Adică este un mod mai bun de a ajunge la mai multe dintre caracteristicile definorii ale conceptului de „ființă umană". Regresia şi apărarea, trăirea la nivelul siguranței, reprezintă un mod de a renunța la multe dintre aceste caracteristici definitorii „mai înalte" doar de dragul supraviețuirii. (Condițiile „rele" pot fi definite circular şi drept condiții care fac posibilă gratificarea trebuințelor inferioare numai cu prețul renunțării la gratificarea trebuințelor mai înalte.)

5. Paragraful anterior poate fi formulat într-un mod întru câtva diferit, generând probleme diferite şi un vocabular diferit. Putem începe cu alegerea „celui mai bun specimen", a exemplarului, a „specimenului tipic" al taxinomiştilor, urmărind cea mai dezvoltată şi mai deplină „caracteristică" dintre acele caracteristici care definesc specia (de exemplu, cel mai tigresc tigru, cel mai leonin leu, cel mai canin câine etc.) în acelaşi mod în care se procedează acum la întrunirile 4H[2], unde se alege cel mai sănătos tânăr sau cea mai sănătoasă tânără. Dacă

[2] Rețea globală formată din organizații de tineret, înființată în jurul anului 1902, având ca scop antrenarea tinerilor în atingerea potențialului personal maxim. (*N.red.*)

utilizăm ca model acest „cel mai bun specimen", în sensul îngrijitorului de la grădina zoologică sau al taxinomistului, atunci dezvoltarea duce la apropierea de acest model, iar regresia duce la depărtarea de el.

6. Se pare că bebeluşul care nu este bolnav, pus în situaţii de liberă alegere, cu o mulţime de alegeri, tinde să-şi aleagă drumul mai degrabă spre dezvoltare decât spre regresie (61). În acelaşi mod, o plantă sau un animal alege, din milioanele de obiecte din lume, pe acelea care sunt „potrivite" pentru propria natură, în funcţie de propria natură fizico-chimico-biologică, de exemplu de ceea ce rădăcinile vor absorbi sau nu, de ce poate fi metabolizat şi ce nu, ce poate fi digerat şi ce nu, de faptul că soarele sau ploaia fac bine sau rău etc.

7. Foarte importantă ca sursă de informaţii care susţin ipoteza bazei biologice a alegerii dezvoltării în devafoarea regresiei este experienţa „terapiei exploratorii" sau ceea ce eu am început să numesc terapie taoistă. Ce apare aici este propria natură a persoanei, propria identitate, înclinaţiile, gusturile, vocaţia sa, valorile speciei şi valorile sale idiosincratice. Aceste valori idiosincratice sunt adesea atât de diferite de valorile idiosincratice ale terapeutului, încât constituie o validare a ceea ce am spus, adică terapia exploratorie înseamnă cu adevărat explorare, şi nu îndoctrinare (48).

Condiţiile care fac explorarea probabilă au fost enunţate de Rogers (82) de exemplu, şi sunt incluse în concepţia noastră mai generală şi mai cuprinzătoare de „condiţii bune".

„Condiţiile bune" pot fi definite în termenii unei situaţii bune în care alegerea este liberă, în care există toate lucrurile de care organismul ar avea nevoie sau pe care le-ar alege sau prefera. Nu există constrângeri externe pentru alegerea unei acţiuni sau obiect în locul altuia. Organismul nu va fi avut o alegere deja întipărită de

deprinderi vechi, familiarizare, condiționări sau întăriri negative sau pozitive sau evaluări culturale extrinseci şi (biologic) arbitrare. Nu există nicio recompensă sau pedeapsă din exterior pentru o alegere în loc de alta. Există suficient din toate. Sunt îndeplinite anumite condiții tehnice ale alegerii cu adevărat libere: lucrurile dintre care se va face alegerea sunt apropiate spațial şi temporal, este permis suficient timp etc.

Cu alte cuvinte, „condiții bune" înseamnă în cea mai mare parte (întru totul?) condiții bune pentru permiterea alegerii cu adevărat bune de către organism. Asta înseamnă că aceste condiții bune permit naturii intrinseci, instinctoide a organismului să se manifeste prin preferințele sale. *Acesta* ne spune ce preferă, iar noi considerăm acum că aceste preferințe îi exprimă trebuințele, adică tot ceea ce este necesar pentru ca organismul să fie el însuşi şi să nu îl lase să devină mai puțin decât el însuşi (61).

Deşi cele de mai sus sunt adevărate în cea mai mare parte, lucrurile nu stau întru totul aşa. În primul rând, la câteva specii s-a descoperit că există „alegători buni" şi „alegători răi"; şi s-ar putea ca asta să aibă o bază constituțională nu numai la animalele neumane, ci şi la bebeluşi. Unii bebeluşi nu pot să aleagă bine în situații de alegere liberă, adică se îmbolnăvesc. În al doilea rând, această „înțelepciune" a alegerii libere este, la ființa umană, distrusă cu uşurință de deprinderi anterioare, de condiționări culturale, de nevroză, boli fizice etc., etc.

În al treilea rând şi, poate, cel mai important, este faptul că nici atunci când „este bine pentru ei" copiii *nu* aleg disciplina, reținerea, amânarea, frustrarea. „Înțelepciunea" alegerii libere pare să funcționeze numai sau în cea mai mare parte pentru clipa următoare. Este un răspuns la domeniul prezentului sau la situația actuală.

Nu îi pregăteşte bine pentru viitor. Copilul este „legat de acum"; şi, deşi acesta s-ar putea să nu fie un handicap într-o societate foarte simplă, preliterară, este un handicap groaznic într-o societate avansată tehnologic. Aşadar, nivelul mai înalt de inteligenţă, de cunoaştere şi de previziune al adultului este necesar ca modalitate de control asupra copilului. În primele stadii de dezvoltare, fiinţele umane au nevoie unele de altele într-o măsură mult mai mare decât orice altă specie. Trebuie să menţionăm aici şi afirmaţia importantă a lui Goldstein (23), conform căreia copiii care nu pot încă să abstractizeze pot să funcţioneze doar pentru că sunt disponibili adulţi care să abstractizeze în locul lor.

Asta implică faptul că definiţia „condiţiilor bune" pentru fiinţele umane are şi alte caracteristici în plus faţă de cele generale enumerate mai sus, cum ar fi disponibilitatea unor oameni mai în vârstă şi binevoitori pe care să se bazeze şi (într-o societate complexă) numeroşi confraţi pe care se poate conta că îşi vor îndeplini sarcinile în diviziunea muncii.

În sfârşit, dat fiind că fiinţele umane au şi „trebuinţe mai înalte" pe lângă „trebuinţele inferioare" pe care le au în comun cu alte animale şi, din moment ce aceste trebuinţe, de exemplu de siguranţă, apartenenţă, iubire, respect, pot fi satisfăcute numai de către alte fiinţe umane, atunci o situaţie de liberă alegere trebuie să includă aceste gratificări ale trebuinţelor mai înalte. Ceea ce, în schimb, aduce în discuţie întreaga chestiune a naturii mamei, a familiei, a subculturii şi a culturii. „Condiţiile culturale bune" pot fi definite în termenii aceluiaşi criteriu (al situaţiei de liberă alegere) pe care l-am utilizat deja, adică „o cultură bună" trebuie să ofere satisfacerea deopotrivă a trebuinţelor mai înalte şi a celor inferioare. Ţinând seama de această îmbogăţire a definiţiei, nu este necesară schimbarea descrierii de mai

sus, dar *este* necesară totuşi dezvoltarea unei sociologii comparative a culturilor sănătoase şi bogate, pentru a înțelege întru totul toate implicațiile sociale ale definiției (69).

ANEXA I

UN EXEMPLU DE ANALIZĂ-F

Fiecare femeie poate fi văzută sub aspectul eternității, cu potențialul ei de a fi un simbol, ca zeiță, preoteasă, sibilă, ca pământul-mamă, ca sân veşnic hrănitor, ca pântecul din care apare viața şi ca fiind dătătoare de viață, creatoare a vieții. Putem concepe acest lucru şi operațional, în termenii arhetipurilor jungiene, care pot fi recuperate în mai multe moduri. Am reuşit să obțin asta de la oameni foarte introspectivi, fără să fac altceva decât să le cer să asocieze liber pe marginea unui anumit simbol. Literatura psihanalitică, desigur, conține multe astfel de relatări. Practic, orice istorie profundă de caz conține astfel de moduri simbolice, arhaice, de a vedea femeia deopotrivă sub aspectele ei bune şi rele. (Şi jungienii, şi kleinienii recunosc drept arhetipuri fundamentale mama cea mare şi bună şi mama-vrăjitoare.) Un alt mod de a ajunge aici este visul artificial indus în hipnoză. Probabil că poate fi investigat şi prin desene spontane, după cum s-a arătat în terapia prin artă. Iar o altă posibilitate este tehnica lui George Klein, în care succesiunea rapidă a două cărți de joc permite studierea simbolismului. Orice persoană care a trecut prin psihanaliză poate să ajungă destul de uşor la o astfel de gândire simbolică

sau metaforică în vise, sau asociații libere, sau fantasme, sau reverii. Este posibil atunci ca femeia să fie văzută sub aspectul Ființei ei. Un alt mod de a spune asta este că poate fi văzută sub aspectele ei sacre, şi nu profane; sau sub aspectele ei sfinte sau evlavioase; sau din perspectiva eternității sau infinitului; din pespectiva perfecțiunii; din perspectiva scopului ultim ideal; din perspectiva a ceea ce, în principiu, fiecare femeie ar fi putut să devină. Aceasta se potriveşte teoriei actualizării sinelui, conform căreia orice nou-născut are, în principiu, capacitatea de a deveni perfect sau sănătos sau virtuos, deşi ştim foarte bine că, în realitate, majoritatea nu vor ajunge aşa.

Pe de altă parte, femeia văzută sub aspectul-D — în lumea deficiențelor, a îngrijorărilor şi facturilor şi neliniştilor, şi războaielor, şi fricilor, şi suferințelor — este mai degrabă profană şi nu sacră, efemeră şi nu eternă, locală şi nu infinită etc. Vedem aici la femei ceea ce este la fel de adevărat: pot să fie jigodii, egoiste, neroade, proaste, neghioabe, răutăcioase, superficiale, plictisitoare, rele, desfrânate. Aspectul-D şi aspectul-F sunt adevărate deopotrivă.

Ideea este: trebuie să încercăm să vedem *ambele* aspecte, altfel, din punct de vedere psihologic, se pot întâmpla lucruri rele. În primul rând, dacă femeia este văzută *doar* ca zeiță, madonă, de o frumusețe nepământeană, ca şi cum s-ar afla pe un piedestal, ca şi cum ar fi din ceruri sau din Rai, atunci devine inaccesibilă bărbatului — este imposibil să se joace cu ea, este imposibil să facă dragoste cu ea. Nu este îndeajuns de pământească sau carnală. În situațiile critice în care asta chiar se întâmplă la bărbați, adică identifică femeia cu madona sau cu mama, ei devin adesea impotenți şi găsesc că le este imposibil să aibă contact sexual cu o astfel de femeie. Asta nu este bine nici pentru plăcerea lui, nici pentru plăcerea ei, mai ales pentru că perceperea unor femei ca

madone este probabil să meargă mână în mână cu perceperea altor femei ca prostituate. Şi atunci apare întregul complex madonă–prostituată, atât de familiar clinicianului, în care este imposibil contactul sexual cu femeile bune şi nobile şi perfecte, fiind posibil doar cu femeile murdare sau vulgare, sau josnice. Cumva, este necesară capacitatea de a vedea atât femeia-F — femeia-zeiță cu adevărat nobilă şi minunată —, cât şi femeia-D, care uneori transpiră şi miroase urât şi are dureri de burtă şi cu care împreunarea este posibilă.

Pe de altă parte, avem multe informații clinice despre ce se întâmplă când bărbații nu pot să le vadă pe femei decât sub aspectul lor D şi sunt incapabili să le vadă ca fiind şi frumoase şi nobile şi virtuoase şi minunate. Asta duce la ceea ce Kirkendall a numit în cartea sa despre sex relație exploatatoare. Situația poate să ajungă urâtă deopotrivă pentru bărbat şi pentru femeie şi îi poate priva pe amândoi de plăcerile cu adevărat mari ale vieții. Cu siguranță, îi poate priva de toate plăcerile iubirii, ceea ce include şi marile plăceri sexuale (pentru că oamenii care nu pot să iubească nu ajung la aceeaşi bucurie sexuală ca oamenii care pot să iubească şi care pot să fie romantici). Bărbații care le consideră pe femei exclusiv obiecte sexuale şi care le numesc într-o manieră pur sexuală o depersonalizează astfel pe femeie, ca şi cum ea nu ar fi o persoană în toată puterea cuvântului pentru a fi numită ființă umană. Evident, asta este rău pentru ea, dar, într-un mod mai subtil, este foarte rău şi pentru el, în sensul că fiecare exploatator este rănit de faptul că este exploatator. Posibilitatea de a fi prieteni într-un cadru atât de exploatator este practic nulă, ceea ce înseamnă că bărbații şi femeile, cele două jumătăți ale speciei umane sunt separate una de alta. Nu pot să cunoască niciodată bucuria de a fuziona, de a fi parteneri prietenoşi, afectuoşi, iubitori sau ceva asemănător. Pentru a rezuma asta,

înseamnă că există orori în perceperea femeii exclusiv în modul-F şi există orori în perceperea ei în modul-D şi, evident, obiectivul sănătos din punct de vedere psihologic este ca acestea să fie combinate sau să alterneze sau să fuzioneze cumva.

Această fuziune o pot folosi ca exemplu pentru problema mai generală a fuzionării dintre psihologia-F şi psihologia-D, sacru şi profan, etern şi trecător, infinit şi local, perfect şi deficient şi aşa mai departe.

Perceperea bărbatului în modul-F înseamnă şi perceperea posibilităţilor lui ultime, ideale, în cazul lui Marion Milner[1] ca Dumnezeu Tatăl, atotputernic, creator al lumii şi conducător al lumii tuturor lucrurilor, al lumii exterioare, al lumii naturii, cel care o schimbă şi o stăpâneşte şi o cucereşte. Tot la acest nivel profund, Milner, şi probabil multe alte femei, îl identifică pe bărbat nobil, bărbatul-F cu spiritul raţiunii, cu spiritul inteligenţei, al cercetării şi explorării, al matematicii şi altele asemenea. Bărbatul ca imagine a tatălui este puternic şi destoinic, neînfricat, nobil, pur, deloc trivial, deloc mic, protector al celor slabili, al celor inocenţi, al copiilor şi orfanilor şi văduvelor, vânător şi cel ce aduce hrana şi aşa mai departe. În al doilea rând, el poate fi văzut arhaic drept stăpân şi cuceritor al naturii, inginer, tâmplar, constructor, ceea ce femeia în general nu este. Este foarte probabil ca femeile, când au această dispoziţie eternă sau atitudine-F, să-l vadă pe bărbat în acest mod ideal, chiar dacă nu-l pot vedea pe bărbatul lor în acest mod. Însuşi faptul că o femeie este nemulţumită de bărbatul ei poate să indice că are în minte o altă imagine sau imago sau ideal, la înălţimea căruia el nu se ridică. Cred că investigaţia ar arăta că acest ideal este aşa cum a fost exprimat de Milner şi aşa cum se poate vedea şi în cercetările

[1] Scriitoare şi psihanalistă britanică (*N.t.*)

directe asupra schizofrenicilor, de tipul celor realizate de John Rosen. Evident, orice femeie care nu ar putea să-şi vadă bărbatul (sau, oricum, vreun bărbat) în acest mod nu ar putea să se bucure de bărbaţi, ar trebui să-i desconsidere, s-ar putea să aibă nevoie de un bărbat în lumea-D, dar, lăuntric, ar trebui să-l dispreţuiască pentru că nu se ridică la înălţimea domeniului-F.

(Ar trebui să menţionez că avem deja un fel de precursor, un model de femeie-F şi bărbat-F în atitudinea copilului faţă de mamă şi tată. În ochii lui, ei par să fie perfecţi, asemenea zeilor şi aşa mai departe. Această atitudine poate fi păstrată de orice copil care are norocul de a avea o mamă îndeajuns de bună şi un tată îndeajuns de bun, care să permită formarea unor astfel de atitudini, adică să-i ofere ideea a ceea ce ar putea să fie femeia ideală şi bărbatul ideal).

Se poate ca în lumea banalităţilor, în lumea efortului etc. bărbatul-D să nu fie capabil să-i inducă femeii lui atitudinea-F, dar asta pare să constituie o necesitate pentru ca ea să fie capabilă să iubească un bărbat pe deplin. La acest nivel profund este necesar ca ea să fie capabilă să adore un bărbat, să îl admire aşa cum odată îşi admira tatăl, să poată găsi sprijin în el, să se poată încrede în el, să îl considere demn de încredere, să îl considere îndeajuns de puternic astfel încât ea să se poată simţi preţioasă, delicată, suavă şi astfel încât să i se poată cuibări încrezătoare în poală şi să-l lase să se ocupe de ea şi de copiii ei şi de lume şi de orice altceva din afara căminului. Lucrurile stau astfel mai ales când este însărcinată sau când creşte bebeluşi sau copii. Atunci are cea mai mare nevoie de un bărbat care să aibă grijă de ea, să o protejeze şi să medieze între ea şi lume, să plece să vâneze căprioara şi să aducă hrană, să taie lemne şi aşa mai departe. Dacă nu-şi poate vedea bărbatul (sau *orice* bărbat) în modul-F, atunci astfel de admiraţie, respect,

adorație, poate renunțare, cedare în fața lui, uşoară teamă de el, încercarea de a-i face pe plac, iubirea pentru el, toate acestea devin în principiu imposibile. Poate să facă un aranjament bun cu el, dar, la un nivel foarte profund, va fi privată. Dacă nu poate percepe la el calitățile ultime, eterne, masculine în modul F, fie pentru că la el nu sunt prezente îndeajuns, fie pentru că ea nu este capabilă să perceapă în modul F (oricare se poate întâmpla), atunci, drept urmare, nu are un bărbat deloc. Poate să aibă un băiat, un fiu, un copil, un fel de eunuc, un hermafrodit, dar nu are un bărbat în sensul ultim. Aşadar, trebuie că este profund, cu totul nefericită, aşa cum este o femeie fără un bărbat. În acelaşi mod, orice bărbat fără o femeie în sensul F trebuie că este profund nefericit, blocat, lipsindu-i ceva, privat de o experiență fundamentală, de o bogăție fundamentală a vieții.

Dacă femeia (asemenea prostituatelor şi escortelor despre care psihanaliştii au scris recent) poate să aibă față de bărbați o atitudine-D (din cauza defectelor relației cu propriul tată), atunci astfel de femei au un viitor lipsit de speranță în ce priveşte fericirea. În acelaşi mod, bărbații-D care văd femeile doar într-un mod D nu pot să aibă decât o viață pe jumătate. Femeia-D sau femeia care nu poate să-i vadă pe bărbați decât într-un mod D nu poate să aibă o relație cu un bărbat, poate doar să-l exploateze, iar asta va duce la consecințele previzibile ale animozității şi urii între sexe.

Dacă femeia îşi vede bărbatul *exclusiv* ca bărbat-F, atunci nici ea nu poate să se culce cu el sau cel puțin nu este capabilă să se bucure de el într-un mod sexual, pentru că asta ar fi asemenea împreunării cu propriul tată sau cu un zeu etc. El trebuie să fie suficient de pământesc, astfel încât ea să nu-l venereze prea tare. Trebuie să fie de casă — ca să zic aşa —, să facă parte din lumea concretă şi nu să fie o figură eterică, angelică, o figură

care să nu aibă niciodată o erecție și nu resimte impulsuri sexuale etc. Aș putea spune și că o femeie al cărei impuls puternic de a vedea bărbatul, bărbatul ei, doar în modul-F este șocată de fiecare dată când un astfel de bărbat se poartă într-un mod-D normal, natural, uman, de fiecare zi, adică dacă se duce la toaletă, dacă se arată ca având defecte sau dacă nu este perfect. Din moment ce ea este dispusă să fie îngrozită, șocată, decepționată și dezamăgită de comportamentul lui de tip D, asta înseamnă că ea nu poate să trăiască niciodată cu niciun bărbat (ar fi șocată și decepționată de *orice* bărbat, pentru că niciun bărbat nu este *exclusiv* un bărbat-F).

Bărbatul cel bun, cel mai dezirabil pe care îl cunoaștem, este o combinație între F și D. Același lucru este valabil pentru femeia cea bună, o combinație între F și D. Trebuie să fie capabilă ca, în parte, să fie o madonă; trebuie să fie capabilă să fie maternă; trebuie să fie capabilă să fie sfântă; trebuie să fie capabilă ca uneori să sădească venerația în inima bărbatului; dar, de asemenea, trebuie să fie pământească, iar el trebuie să fie capabil să o vadă ca fiind pământească, fără să fie șocat. Adevărul este că și ea se duce la toaletă, și ea transpiră, și ea are dureri de burtă și se îngrașă și așa mai departe. Este de pe pământ; iar dacă el dorește în vreun fel ca ea să fie exclusiv cerească, atunci problemele sunt inevitabile.

Acum adevărul este că orice femeie, mai ales pentru ochiul pătrunzător, pentru bărbatul sensibil, pentru bărbatul cu înclinații estetice, pentru bărbatul mai inteligent, pentru bărbatul mai sănătos, poate fi văzută într-un mod F, cu cogniții F, oricât ar fi de oribilă sau murdară sau urâtă sau veninoasă și oricât ar fi de prostituată sau psihopată sau ahtiată după bani sau ucigașă plină de ură sau vrăjitoare. Adevărul este că, uneori, își ia instantaneu aspectul de zeiță, mai ales atunci când îndeplinește acele funcții biologice pe care bărbații le văd ca

fiind fundamental feminine: îngrijirea, hrănirea, naşterea, creşterea copiilor, curăţarea nou-născutului, fiind frumoasă, fiind atrăgătoare sexual etc. Ar trebui ca bărbatul să fie tare blocat şi redus ca să nu vadă niciodată asta. (Poate un bărbat redus la concret să vadă o femeie într-un mod F?) Bărbatul care nu este conştient decât de caracteristicile D ale femeilor nu duce o viaţă unificată, nu vede Raiul pe pământ, nu vede caracteristicile eterne care există împrejurul lui. Într-o exprimare directă, un astfel de bărbat este orb faţă de anumite aspecte ale lumii reale.

Acest tip de analiză ar trebui să îi înveţe pe oameni să privească *în general* într-o manieră mai unificatoare sau specifică tipului cognitiv F. Nu numai că bărbaţii ar trebui să vadă aspectele F ale femeilor, ci şi femeile însele ar trebui uneori să-şi simtă propriile aspecte F, adică ar trebui ca, în anumite momente, să se simtă asemenea preoteselor, să-şi simtă puterea de simbolizare când oferă sânul bebeluşului sau când au grijă de soldatul rănit sau când coc pâinea. Odată ce devenim pe deplin conştienţi de această natură duală a oamenilor, ar trebui să vedem mai adesea o femeie care pune masa pentru familia ei ca îndeplinind un fel de ritual sau ceremonie, asemenea unui dans ritualic sau ceremonial dintr-un spaţiu religios (ritual în sensul foarte strict că nu doar îi îndeasă în gură cotletul de miel şi nu doar îi umple burta, ci pune în scenă, într-o manieră dramatică, într-o manieră simbolică, într-o manieră poetică relaţia eternă dintre bărbat şi femeie). Simbolic, este aproape ca şi cum i-ar oferi soţului ei sânul din care provin laptele, hrana şi viaţa. Lucrurile pot fi privite astfel, iar ea îşi poate asuma însemnătatea nobilă a unei preotese dintr-o religie arhaică.

La fel, prin această sensibilizare ar trebui să ne fie posibil să vedem un bărbat care aduce acasă salariul ca

punând în scenă un ritual arhaic de aducere acasă a hranei sub forma animalului ucis la vânătoare, pe care îl aruncă din spinare, cu un aer semeț, pentru soția lui şi pentru copii şi slujitori, în timp ce ei îl privesc cu admirație pentru că ei nu pot să facă asta, dar el poate. Acum, cu siguranță este adevărat că este mai dificilă perceperea ca bărbat-F sub acest aspect de persoană care vânează şi întreține, a unui bărbat care, de fapt, este contabil la un birou unde mai sunt alți 3 000 de contabili. Totuşi, rămâne valabil faptul că poate fi văzut aşa şi aşa trebuie văzut. La fel şi modul extraordinar în care îşi ia de bunăvoie pe umeri responsabilitatea de a-şi întreține familia; şi acest lucru poate fi văzut într-un mod F, ca fapt arhaic şi sacru. Tipul adecvat de educație ar putea de fapt să le ajute pe femei să realizeze aceste aspecte fundamentale, simbolice, arhaice, rituale, ceremoniale ale soților lor şi, de asemenea, să-l facă pe soț, la rândul lui, să simtă întru câtva fiorul evlavios sau sacru când trece prin ritualul arhaic de a-şi pătrunde soția sau de a lua hrană de la ea, sau de a o privi dezbrăcându-se singură în fața lui ,sau de a fi copleşit de venerație şi evlavie când intră în spitalul în care ea abia a adus pe lume un copil, sau poate chiar şi odată cu ceremonia menstruației. Faptul de a achita o factură cu banii pe care i-a câştigat poate într-un mod deloc palpitant, de exemplu vânzând pantofi, este de fapt continuarea liniei biologice a oamenilor din peşteră care îşi întrețineau familiile.

În loc să fie o pacoste limitată şi trecătoare, menstruația poate fi văzută ca o punere biologică în scenă legată de ritmul biologic foarte profund al reproducerii şi al vieții şi al morții. Fiecare menstruație, la urma urmei, reprezintă un copil care ar fi putut să fie. Aceasta poate fi privită de către bărbat ca fiind strict un mister, dat fiind că este ceva ce el nu trăieşte direct, ceva despre care nu ştie, ceva ce este întru totul secretul femeii. Menstruația a

fost numită tânguirea pântecului dezamăgit; asta o determină să facă parte întru totul din domeniul F şi o transformă într-o ceremonie sacră, nu un accident murdar sau un „blestem".

Aceste chestiuni despre care am vorbit sunt văzute de către toţi oamenii primitivi într-un mod mai pios, mai sacru, după cum a subliniat Eliade, ca ritualuri, ceremonii şi mistere. Ceremonia pubertăţii, care pentru noi nu contează, este extrem de importantă pentru majoritatea culturilor primitive. Când fata are prima menstruaţie şi devine femeie, este cu adevărat un eveniment măreţ şi o ceremonie măreaţă; şi este cu adevărat, în sensul profund şi natural şi uman, un mare moment religios nu numai în viaţa fetei înseşi, ci şi a întregului trib. Ea intră în tărâmul celor care pot să ducă viaţa mai departe şi a celor care pot să creeze viaţă; la fel stau lucrurile şi pentru pubertatea băiatului; la fel şi în privinţa ceremoniilor funerare, a îmbătrânirii, a căsătoriei, a misterelor femeilor, a misterelor bărbaţilor. Cred că o examinare a culturilor primitive sau preliterare ar demonstra că acestea ajung în mai mare măsură la viaţa unificată decât reuşim noi, cel puţin în privinţa relaţiilor dintre sexe şi, de asemenea, a celor dintre adulţi şi copii. Acestea combină mai bine decât noi aspectele F şi D, după cum a arătat Eliade. El a definit culturile primitive ca fiind diferite de culturile industriale, prin păstrarea semnificaţiei sacre a lucrurilor fundamental biologice ale vieţii.

La urma urmei, nu trebuie să uităm că toate aceste evenimente sunt, de fapt, mistere. Rămân mistere, chiar dacă se întâmplă de milioane de ori. Dacă ne pierdem semnificaţia misterului sau a numinosului, dacă ne pierdem sentimentul de veneraţie, de smerenie, de a rămâne fără cuvinte, dacă pierdem sensul norocului, atunci vom fi pierdut o capacitate foarte reală şi fundamental umană şi vom fi, aşadar, împuţinaţi.

Perceperea în acest mod poate fi şi o autoterapie eficientă. Din nou, adevărul este că orice femeie, orice fată, orice bărbat, orice băiat, orice copil este *de fapt* un obiect-F misterios, minunat, ceremonial şi ritualic. Practic, pentru fiecare cultură simplă sunt importante femeia şi funcţia ei de a aduce copii pe lume şi tot ce are de-a face cu asta. Acum, desigur, ceremoniile lor în jurul placentei, cordonului ombilicat sau sângelui menstrual şi diversele ceremonii de purificare ni s-ar putea părea ridicole şi superstiţioase. Totuşi, rămâne valabil faptul că ei păstrează întreaga zonă în domeniul mitologicului (arhaicului, poeticului, simbolicului); prin aceste metode, le păstrează sacre. Chiar şi acolo unde femeia este sever dezavantajată prin, de exemplu, colibe destinate femeilor aflate la menstruaţie — unde femeiele aflate la menstruaţie trebuie să se ţină departe de orice contact uman pentru o săptămână întreagă, apoi trebuie să facă băi purificatoare etc. —, poate chiar şi asta are anumite avantaje faţă de perceperea întregii chestiuni ca fiind de la sine înţeleasă. O astfel de femeie trebuie că are convingerea că menstruaţia ei şi sângele ei menstrual pot fi puternice şi periculoase. Aşadar, ea trebuie că gândeşte despre ea însăşi că este o persoană destul de puternică, o persoană care poate să fie periculoasă. Ea contează, este importantă. Presupunerea mea este că asta contează pentru stima ei de sine ca femeie. (Îmi amintesc de desenul foarte amuzant şi, în acelaşi timp, foarte emoţionant, fără text explicativ, al lui James Thurber, în care o femeie cu patru copii drăgălaşi înşiraţi în urma ei întâlneşte o căţeluşă cu patru căţeluşi drăgălaşi înşiraţi în urma ei. Cele două mame sunt surprinse întorcându-şi capul pentru a se privi în ochi, cu empatie, cu înţelegere, cu sentimente împărtăşite, ca două surori.)

Acelaşi lucru poate fi adevărat şi pentru bărbat dacă toate misterele lui ar fi înţelese ca adevărate mistere, de

exemplu faptul că poate să aibă erecții și să ejaculeze spermatozoizi, că aceștia sunt vii, că înoată, că, într-un mod misterios, pot să penetreze ovulul și să creeze un copil etc., etc. Există multe mituri în care, în contactul sexual cu soția lui, bărbatul este văzut ca fermier, ca bărbat cu plug sau ca bărbat care însămânțează sau ca bărbat care plantează ceva în pământ. Ejacularea lui nu este atunci doar vărsare obișnuită a ceva: devine în aceeași măsură ceremonie, ceremonie misterioasă, care provoacă venerație și evlavie ca orice altă ceremonie religioasă semnificativă, ca liturghia, dansul soarelui etc. În mod asemănător, ar putea fi preferabil să ne învățăm tinerii bărbați să se gândească la penisul lor, de exemplu, așa cum fac cei care venerează falusul, ca la niște obiecte frumoase și sfinte, ca inspirând venerație, ca misterioase, mari și puternice, potențial primejdioase și inspirând teamă, ca la miracole neînțelese. Dacă îi putem învăța asta pe tinerii noștri bărbați — ca să nu mai vorbim despre tinerele noastre femei —, atunci fiecare băiat va deveni purtătorul unui obiect sfânt, al unui sceptru, a ceva conferit lui de către natură, ceva ce nicio femeie nu poate avea. Îi oferim astfel o stimă de sine ultimă și ireductibilă, care îi aparține prin faptul că este bărbat, un bărbat cu penis și testicule care ar trebui uneori să inspire venerație bărbatului și femeii deopotrivă. Această atitudine-F ar trebui să-l ajute să-și păstreze sentimentul de sfințenie sau de sacralitate oricând ejaculează și ar trebui să-l ajute să se gândească la orgasmul lui în același mod în care o fac tantricii și alte secte religioase, ca o experiență unificatoare, o experiență sfântă, un simbol, un miracol și o ceremonie religioasă.

Orice femeie cât de cât sensibilă la aspectul filosofic trebuie uneori să fie uimită de marile furtuni de sexualitate pe care le stârnește în bărbatul ei și, de asemenea, de puterea ei de a domoli și a opri aceste furtuni. Acest lucru

poate fi văzut ca o putere asemănătoare celor ale zeițelor şi, astfel, poate fi folosit ca bază pentru stima ei de sine, profund biologică, de femeie. Ceva asemănător poate fi valabil pentru stima de sine a bărbatului, în măsura în care este capabil să stârnească şi să liniştească furtunile sexuale ale soției lui.

Astfel de percepții şi conştientizări ar trebui să-i ajute pe orice bărbat şi pe orice femeie să trăiască aspectele transcendente şi unificatoare, deopotrivă în sine şi în celălalt. În acest mod, eternul devine vizibil *în* şi *prin* specific, simbolicul şi platonicul pot fi trăite *în* şi *prin* situațiile concrete, sacrul poate să fuzioneze cu profanul şi este posibilă transcenderea universului spațial şi temporal făcând, totodată, parte din el.

BIBLIOGRAFIE

1. Allen, R.; Haupt, T. şi Jones, R. „Analysis of Peak-Experiences Reported by Students", *Journal of Clinical Psychology*, 1964, XX, 207-212.
2. Allport, G. *Becoming.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.
3. —. *The Individual and His Religion.* New York: Macmillan Co., 1950.
4. —. *Pattern and Growth in Personality.* New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1961.
5. Angyal, A. Însemnări nepublicate despre psihoterapie şi religie.
6. Baumer, F.L. *Religion and the Rise of Skepticism.* New York: Harcourt, Brace & Co., 1960.
7. Bertocci, P. şi Millard, R. *Personality and the Good.* New York: David McKay Co., Inc., 1963.
8. Boisen, A. *The Exploration of the Inner World.* New York: Harper & Row, 1962.
9. Bonner, H. *Psychology of Personality.* New York: Ronald Press Co., 1961.
10. Bucke, R. *Cosmic Counsciousness.* New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1923.
11. Bühler, C. *Values in Psychotherapy.* New York: Free Press of Glencoe, Inc., 1962.

12. Coleman, J. *Personality Dynamics and Effective Behavior.* Chicago: Scott, Foresman & Co., 1960.
13. Combs, A. (ed.). *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education.* Washington, D.C.: Association for Supervision and Curriculum Development, 1962.
14. Dewey, J. *A Common Faith.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1934.
15. Eliade, M. *Sacrul şi profanul.* Bucureşti: Humanitas, 2013.
16. „An Essential of Religion", *Manas*, Vol XVI (13 februarie 1963).
17. Frankl, V. *Omul în căutarea sensului vieţii.* Bucureşti: Meteor Press, 2009.
18. Freud, S. *Opere esenţiale*, 11 volume. Bucureşti: Editura Trei, 2010.
19. —. *Viitorul unei iluzii.* Opere Esenţiale, vol. 9. Bucureşti: Editura Trei, 2010.
20. Fromm, E. *Omul pentru sine.* Bucureşti: Editura Trei, 2017.
21. —. *Psychoanalysis and Religion.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.
22. —; Suzuki, D.T.; şi DeMartino, R. *Budismul Zen şi psihanaliza.* Bucureşti: Editura Trei, 2015.
23. Goldstein, K. *Human Nature.* New York: Shocken Books, 1963.
24. —. *The Organism.* Boston: Beacon Press, 1963.
25. Goodenough, E.R. *Toward a Mature Faith.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.
26. Halmos, P. *Towards a Measure of Man.* Londra: Kegan Paul, 1957.
27. Hartman, R. „The Science of Value", în *New Knowledge in Human Values*, ed. A.H. Maslow. New York: Harper & Bros., 1959.
28. Hartmann, H. *Psychoanalysis and Moral Values.* New York: International Universities Press, Inc., 1960.
29. Horney, K. *Neurosis and Human Growth.* New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1950.
30. Huxley, A. *The Perennial Philosophy.* New York: Harper & Bros., 1944.

31. Huxley, J. *Religion Without Revelation.* New York: Mentor Books, 1958.
32. James, W. *Tipurile experienţei religioase.* Cluj-Napoca: Dacia, 1998.
33. Johnson, R.L. *Watcher on the Hills.* New York: Harper & Bros., 1959.
34. Jourard, S. *Personal Adjustment.* Rev. ed. New York: Macmillan Co., 1963.
35. Jung, C. G. *Amintiri, vise, reflecţii.* Bucureşti: Humanitas, 1996.
36. —. *Modern Man in Search of a Soul.* New York: Harcourt, Brace & Co., 1933.
37. —. „Psihologie şi religie", *în Opere complete vol. 11,* Bucureşti, Editura Trei, 2010.
38. King, C.D. „The Meaning of Normal", *Yale Journal of Biology and Medicine,* XVII (1945), 493-501.
39. Koestler, A. *The Lotus and the Robot.* London: Hutchinson & Co., Ltd., 1960.
40. Krutch, J.W. *Human Nature and the Human Condition.* New York: Random House, 1959.
41. —. *The Measure of Man.* New York: Bobbs-Merrill Co., 1954.
42. Laski, M. *Ecstasy.* Londra: Cresset Press, Ltd., 1961.
43. LeShan, L. şi LeShan, E. „Psychotherapy and the Patient with a Limited Life Span", *Psychiatry,* XXIV (1961), 318-23.
44. MacLeod, R. *Religious Perspectives of College Teaching in Experimental Psychology.* New Haven, Conn.: Edward W. Hazen Foundation, 1952.
45. Manual, F. *The Eighteenth Century Confronts the Gods.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
46. Maslow, A.H. „The Authoritarian Character Structure", *Journal of Social Psychology,* XVIII (1943), 401-411.
47. —. „Comments on Skinner's Attitude on Science", *Daedalus,* XC (1961), 572-73.
48. —. „Isomorphic Interrelations between Knower and Known", în *Sign, Image, Symbol,* ed. G. Kepes. New York: George Braziller, Inc., 1966.

49. —. „The Creative Attitude", *The Structurist*, No. 3 (1963), pp. 4-10.
50. —. „Criteria for Judging Needs To Be Instinctoid", *Proceedings of the International Congress of Psychology*, 1963.
51. —. „Emotional Blocks to Creativity", *Journal of Individual Psychology*, XIV (1958), 51-56.
52. —. „Eupsychia — The Good Society", *Journal of Humanistic Psychology*, I)1961), 1-11.
53. —. „Further Notes on Being-Psychology", *Journal of Humanistic Psychology*, III (1963), 120-35).
54. —. „Fusions of Facts and Values", *American Journal of Psychoanalysis*, XXIII (1963), 117-31).
55. —. „The Influence of Familiarization on Preferences", *Journal of Experimental Psychology*, XXI (1937), 162-80.
56. —, şi Diaz-Guerrero, R. „Juvenile Delinquency as a Value Disturbance", în *Festschrift for Gardner Murphy*, ed. J. Peatman şi E. Hartley. New York: Harper & Bros., 1960.
57. —. „Lessons from the Peak-Experiences", *Journal of Humanistic Psychology*, II (1962), 9-18.
58. —. „Mental Health and Religion", în *Religion, Science and Mental Health*. New York: New York University Press for the Academy of Religion and Mental Health, 1959.
59. —. *Motivaţie şi personalitate*. Bucureşti: Editura Trei, 2007.
60. —. „The Need to Know and the Fear of Knowing", *Journal of General Psychology*, LXVIII (1963), 111-25.
61. —. (ed.) *New Knowledge in Human Values*. New York: Harper & Bros., 1959.
62. —. „Notes on Being-Psychology", *Journal of Humanistic Psychology*, II (1962), 47-71.
63. —. „Notes on Innocent Cognition", în *Gegenswartsprobleme der Entwicklungspsychologie: Festschrift für Charlotte Bühler*, ed. H. Thomae. Göttingen: Verlag für Psychologie, 1963.
64. —. „A Philosophy of Psychology", *Main Currents*, XIII (1956), 27-23.

65. —. „Power Relationships and Patterns of Personal Development", în *Problems of Power in American Democracy*, ed. A. Kornhauser. Detroit: Wayne State University Press, 1957.
66. —. „The Scientific Study of Values", *Proceedings of the 7th Congress of Inter-American Society of Psychology.* Mexico City, 1963.
67. —. „Some Frontier Problems in Mental Health", în *Personality Theory and Counseling Practice*, ed. A. Combs. Gainesville, Fla.: University of Florida Press, 1961.
68. —; Rand, H.; şi Newman, S. „Some Parallels between the Dominance and Sexual Behavior of Monkeys and the Fantasies of Patients in Psychotherapy", *Journal of Nervous and Mental Disease*, CXXXI (1960), 202-212.
69. —. *Eupsychian Management: A Journal.* Homewood, Ill.: Irwin-Dorsey, 1965.
70. —. *Toward a Psychology of Being.* Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1962, ediția a doua, 1968.
71. —. „Two Kinds of Cognition and Their Integration", *General Semantics Bulletin*, Nos. 20, 21 (1957), 17-22.
72. May, R. (ed.). *Existential Psychology.* New York: Random House, 1961.
73. Mowrer, O.H. *The Crisis in Psychiatry and Religion.* Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1961.
74. Mumford, L. *The Transformations of Man.* New York: Harper & Bros., 1956.
75. Murphy, G. *Human Potentialities.* New York: Basic Books, Inc., 1958.
76. Nowlis, D. „The Phenomenology of Transcendence." Lucrare de doctorat nepublicată, Universitatea Harvard, 1963.
77. Oates, W. *What Psychology Says about Religion.* New York: Association Press, 1958.
78. Otto, R. *The Idea of the Holy.* New York: Oxford University Press, 1958.
79. Pratt. J.B. *Eternal Values in Religion.* New York: Macmillan Co., 1950.

80. Progoff, I. *The Death and Rebirth of Psychology*. New York: Julian Press, Inc., 1956.
81. Rank, O. *Beyond Psychology*. Scranton, Pa.: Haddon Craftsmen, Inc., 1941.
82. Rogers, C. *A deveni o persoană*. Bucureşti: Editura Trei, 2008.
83. Thorne, F. C. „The Clinical Use of Peak and Nadir Experience Reports", *Journal of Clinical Psychology*, XIX (1963), 248-50.
84. Tillich, P. *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952.
85. Toynbee, A. *Studiu asupra istoriei*. Bucureşti: Humanitas, 1997.
86. Vogt, V.O. *Art and Religion*. Boston: Beacon Press, 1960.
87. Warmoth, A. „A Note on the Peak Experience as a Personal Myth", *Journal of Humanistic Psychology*, 1965, V, 18-21.
88. —. „The Peak Experience and the Life History", *Journal of Humanistic Psychology*, III (1963), 86-91.
89. Wheelis, A. *The Quest for Identity*. New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1958.
90. Wilson, C. *Religion and the Rebel*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1957.
91. —. *The Stature of Man*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959.
92. Zinker, J. „Rosa Lee: Motivation and the Crisis of Dying." Lake Erie College Studies. Painesville, Ohio: Lake Erie College Press, 1966.

Cum pot fi înțelese experiențele intense în care predomină sentimentul că orizonturi nelimitate se deschid, că ești mai puternic și mai neajutorat decât ai fost vreodată, că nu știi când a trecut timpul și ceva important s-a întâmplat și te-a transformat – stări trăite uneori de îndrăgostiți, de părinți sau care apar în experiența orgasmică, în momentele de creativitate, de *insight* terapeutic, în fața unei opere de artă? Sunt diferite de experiențele religioase? Prăpastia dintre religie și știință este de netrecut? În volumul de față, Maslow examinează legăturile dintre știință, religie, experiențe mistice, cogniție și valori, respingând ideea că religia organizată ar fi singurul izvor al virtuților și valorilor umane. Maslow consideră că experiențele de vârf nu sunt specifice doar emisarilor aleși ai lui Dumnezeu, ci fiecărui om, fiind esențiale pentru o mai bună înțelegere a unui aspect cu deosebire „uman" al existenței – nevoia de actualizare a sinelui.

Abraham H. Maslow este întemeietor al psihologiei umaniste, din care s-au dezvoltat mai multe forme de psihoterapie. Profesor la Brandeis University între 1951 și 1969, Maslow a rămas în istoria psihologiei prin contribuția sa cea mai importantă cunoscută ca „ierarhia trebuințelor". Dintre cărțile sale, la Editura Trei au mai apărut *Motivație și personalitate* și *Motivație și afaceri*.

PPT

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

TREI

EDITURATREI.RO

ISBN 978-606-40-0240-2